水牛出版社

哲學叢書77

# 中國哲學思想論集

余英時 等著

● 清代篇 ●

## 哲學叢書

水平思考法
水平思考五日訓練法
眞實信徒
自由的哲學
墮落
沉思錄—巴斯卡
先知
流浪者之歌
麥田捕手
當代智慧人物訪問記
羅生門
河童
地獄變
內心底探索
浮士德
婚姻與道德
幸福之路
羅素論選集(一)
哲學問題
羅素論選集①
羅素論選集③
戰時之正義(三)
羅素論選集④
羅素論選集⑤
羅素一生⑥
①羅素自傳
②羅素自傳
中西文化之比較(五)
尼金斯基日記
先秦七大哲學家
現代社會與現代人

哲學叢書 77

# 中國哲學思想論集

余英時 等著　　項維新<br>劉福增 主編

## ・清代篇・



水 牛 出 版 社

# 目　　録

# 明清之交中國思想界及其代表人物

梁啓超

本講所敍述，是以1644年淸朝興起的時候爲中心，上溯二十年，下衍八十年，約自1624至1724凡百年間中國思想界大概形勢及其重要人物。

爲欲令諸君明瞭思想來源起見，先將二千餘年來思想界歷史分六期簡單說說。

第一期 —— 紀前551至222。自孔子生年起至秦始皇統一天下止，這箇期內，中國內部民族統一完成，各地方文化發展，而以黃河流域爲中心，其時思想極自由活潑，孔子老子墨子莊子孟子荀子韓非子等大思想家相繼出生，實爲古代思想界最有光輝的時代。

第二期 —— 紀前221至紀後219。這箇期包含秦漢兩朝。那時政治的統一完全告成，中央政府的勢力，東至高麗，南至安南，西至新疆，政治上有許多新建設。思想界則經過怒濤壯瀾之後回復到平流的樣子，專對於從前學者的發明做整理工夫，又因政治的統一延到思想的統一，全學界殆爲儒家思想所獨占。

第三期 —— 220至589。這箇期內，名爲三國南北朝期，政治勢力分裂，民族移轉大混亂。西北方蠻族，入到中原文化最高的地

方，漸漸同化。中原文化最高的人遷到南方去，把大江以南文化較低的地方加工開發，那時的思想界，因爲政治擾攘的影響，全部帶厭世色彩。初期道家言盛行，佛教則前期之末已經輸入，到本期發展極猛速而極溥徧，故思想界亦呈分裂混雜的狀態。

第四期 —— 590 至 959。這箇期包含隋唐及五代，而以唐爲中心。那時第二次民族統一告成，政府勢力偉大，北至內外蒙古及西伯利亞之一部，西至西土耳其斯坦，南至北中印度，都以「半藩屬」的狀態受長安政府之支配或監督。思想界則一方面因南北統一政象安寧，得迅速的進步，一方面因和西方交通頻繁，中亞細亞及印度之精神物質的文化次第輸入，所以文學美術音樂工藝都發達得極其燦爛，哲學界則佛學各宗派都在這時候完成，儒學亦繼續漢代的整理事業，到期末的百餘年間，因文化爛熟的結果，發生毛病，延及社會之腐濁政治之混亂，至五代時，這一期的文明，遂陷於破產狀態。

第五期 —— 961 至 1643。這箇期包含宋元明三朝，那時東北方新興的野蠻民族 —— 契丹女眞蒙古滿州接二連三侵入，給我們的文化以很多的脅迫和蹂躪。內中蒙古人尤與別的蠻族不同，「拒同化」的力量頗不小，他們統治中國九十多年，我們的文化受不少的損失。那時候的思想界，全部分精力耗費在新哲學之建設上頭，這一派的新哲學，是努力將印度思想和中國固有思想相調和，他們自己標一箇名叫做「理學」。—— 專從「形而上」方面探求宇宙和人生的原理，所以叫做理學。理學發生的動機，一方面因爲前期物質文明，末流發生了毛病，惹起反動，所以走到收斂內觀那條路去，一方面因爲佛教的潛勢力很大，儒者都受他影響，不知不覺便鎔化成一箇新派。

理學界重要人物，前有程頤、朱熹、陸九淵，後有王守仁。因此又分程朱和陸王兩支派，程朱派帶中國固有思想的成分還較多，陸王派便更和印度思想接近了。自理學興後，唐以前許多文化事業都很受打擊，再加以那種八股考試制度，把學界的活氣越發腐蝕了。

第六期——1644 至今日。自清朝建號那年起，這箇期內，滿洲人僅治中國二百七十多年，但滿洲人不久便完全同化了，所以和蒙古時代有點不同，文化不惟沒有受蹂躪，而且因政治統一社會比較安寧的緣故，各種事業都很有進步。思想界方面，因前期理學末流發生毛病，惹起反動，於是一反前期向內的學風，專從事於客觀的研究考察。把第一期到第四期許多學問都復活轉來。又因爲和歐洲交通大開的緣故，陸續受外來思想影響，造成一種新學風，和歐洲「文藝復興」時代有許多地方相像。

## 二

本講所要講的是最後那一期——第六期。

這一期的思想界情形很複雜——方面很多，不能全講，專講他「黎明時代」的運動。

這一期，若依政治的區劃，是應該從1644 年起的，但文化史的年代，照例要比政治史先走一步，所以本講所講的黎明時代提前二三十年，大約和歐洲的十七世紀相當。

想知道這箇黎明時代思想界變遷之動機，要注意那時候「時代背景」如下四點。

第一點 就是前段所講的「理學反動」。因爲在前期末年，理學

中之陸王學派，幾乎獨占了全學界。依我看，這一派的好處本來很多，但是到了末流，講得太玄妙了，隨聲附和的人也太放縱了，當然要引起一般人的厭倦和攻擊，所以反動的結果，學風全趨向客觀的或實踐的。

第二點　那時候有外界的一樁重大事件，是耶穌會教士之東來。利瑪竇、艾儒略、湯若望、南懷仁等輩先後入中國，他們除傳教之外，翻譯了許多數學、幾何、天文、地理、心理、論理各科書籍，所以那時候思想界很受刺激，和佛學初進來時有點相像。

第三點　中國的學者，向來什有九都和政治有關係，這種關係每每妨礙思想之獨立，最少也分減了研究的歲月和精神。清初因爲滿洲人初進來，統治者非我族類，第一流學者對於他們，或採積極的反抗態度，或採消極的「不合作」態度，這些學者，都對於當時的政治不肯插手，全部精力都注在改良學風作將來預備，所以有許多新穎思想自由發揮，而且因積久研究的結果，有許多新發明。

第四點　那時候的康熙帝，眞算得不世出之英主，他在位六十一年(1662 至 1722)和法國的路易十四,俄國的大彼得同時，性質和他們大略相類，所成就的事業還在他們之上。他即位初年，雖國內有點兵亂，後頭四十多年，却是歷史上少見的太平時代，因爲社會安謐，學者得有從容爲學之餘裕，康熙帝雖是滿洲人，但他同化於中國最早，人又極聰明，對於中國固有的文化和歐洲新輸入的文化都有相當的了解，而且極力提倡。有這樣一箇人做一國的主權者，自然能令思想界發生好影響。

## 三

在這時代背景之下，自然會產生出有特色有價值的學問。今將這期內各派學術的代表人物列舉如下：

（一）**黃道周和劉宗周**　道周，福建人。宗周，浙江人，兩位都是理學大師，都是 1645 年在南方舉兵反抗滿洲死的，他們雖然尊崇理學，卻都帶點修正色彩，道周提倡象數之學，用他自己的特別論理學推論事物。宗周對於實踐道德學，最爲切實謹嚴，這兩位都是在前期的理學家中有他的新立場，人格的壯烈，尤令人敬仰。宗周門人最多，江浙閒學者大半出其門，影響到後來尤大。

（二）**孫奇逢和李顒**　奇逢，直隸人，1584 生 1675 卒。顒，陝西人，1627 生 1705 卒。兩位都是陸王派的理學家，但他們都注重實踐，少談玄理，可以說是儒家的「淸敎徒。」奇逢是一位有俠氣能任事的人。明末滿洲兵進關，殘破了許多州縣，他以一書生糾合人守城，竟把滿洲兵打退，後來他避亂跑到山裏頭，許多人跟著他去，他便給這些人立了許多組織成一箇小政府樣子，又用學問來敎訓他們，成就許多人才。李顒的學風，最爲「平民的。」他常說不識字也可以做聖賢，兩位都是北方講學大師，孫奇逢年壽最高，九十二歲，影響尤大。以上四箇人，都是前期學派的結束。

（三）**顧炎武和王夫之**　炎武，江蘇人，1613 生 1682 卒。夫之，湖南人，1619 生 1692 卒。兩位當少年時候，都做過反抗滿洲的政治運動，到事無可爲，纔做一箇純粹的學者。炎武，公認爲淸學開山第一大師，各門學問，都由他提倡出來。他說除卻經學沒有

理學，他說做學問的目的全在經世致用，他對於經學、史學、地理學、音韻學、金石學都有極精審的著作，他的著作，都用客觀的歸納研究，給後人留下許多方法。

夫之學問之博，和炎武不相上下，但他對於哲學有獨創的見解，向來哲學家，大抵都是專憑冥想，高談宇宙原理，夫之所注重的問題是：「我們爲什麼能知有宇宙？」「知識的來源在那裏？」「知識怎麼樣纔算正確？」他以爲這些問題不解決，別的話都是空的，這種講哲學法，歐洲是康德以後纔有的，夫之生在康德前一百年，卻在東方已倡此論了。

（四）**黃宗羲和朱之瑜**　兩位都是浙江人，和明朝大儒王守仁同縣，宗羲 1610 生，1695 卒，之瑜1600 生，1682 卒，兩位早年都是反抗滿洲最激烈的人，宗羲被政府畫起相片指名捕拿前後十一次，之瑜亡命到日本、安南、暹羅等處，仍常常秘密入內地，到處運動，前後經過十七八年，他們的政治活動纔停止。宗羲是劉宗周第一門生，講陸王派理學，但他最長於歷史，著了一部宋元學案，一部明儒學案，把七百年理學家的人物和學說很詳愼的來敍述，很公正的來批評。兩書合共一百六十二卷，宋元學案有一部分是後人續的，在全世界著作界中，關於哲學史的著述，恐怕沒有比他更早比他更詳贍的了。他還有一部怪書叫做明夷待訪錄，這部書是說他的政治理想，極力排斥君主專制政體，提倡民權，這部書 1662 年出版，比法國盧騷的民約論早一百年，這種眼光，在十七世紀時候眞是不容易得了。

朱之瑜學風，和黃宗羲不同，他是排斥陸王派理學的，他不喜

談玄，專求實踐，他政治運動失敗之後，亡命日本，發誓非到滿洲推翻之後不回國，他的偉大人格，漸漸爲日本人所認識，那時候日本宰相——事實上全國主權者德川光國十分敬禮他，尊他爲國師，他很熱心教導日本人，日本近二百年的文化，最少有一半由他造成，這是日本史家人人公認的事實。

（五）**顏元和李塨**　他們兩位是師弟，都是直隸人，顏元1635生，1704卒，李塨1659生，1733卒，他們是思想界的大炸彈，於漢以後二千年所有學問一切否認，他們排斥注釋古書，排斥讀書，排斥靜坐冥想，排斥開堂講說，他們以爲學問不是從書本能得的，不是空想能得的，不是聽人講演能得的，比方你想認得北京的路，憑你把北京指南念得爛熟也不中用，日日聽人說路程方向也不中用，除非你親自跑一躺街而且天天跑。總而言之，他們以爲凡有智識都從經驗得來，所以除卻實地練習外，沒有法兒得着學問。他們對於學問的評價，專以有無效率爲標準，凡無益於國家社會或箇人身心修養的，一概不認爲學問，他們的教育，專主張發展箇性說。「斷沒有一箇藥方能醫好各種病，斷沒有一箇教法能教好各種人。」說：「一箇人想兼備衆長是絕對不可能的，要想把全社會的人在同一箇模型鑄出來，這種教育政策是很有害的。」總括起來，他們的學說，和現代詹姆士、杜威等所倡之「唯用主義」十二分相像，不過他們所說早二百多年罷了。

（六）**徐光啓和宋長庚**　兩位都是三百年前科學大家。光啓，江蘇人，1633年卒，他是頭一位翻譯歐文書籍的人，他譯的幾何原本在古今翻譯界中，總算第一流作品。他對於數學、天文學、論理學

都有很深的修養。自己著書不少，上海徐家匯的天主堂和圖書館，是他把自己住宅及藏書捐出來創辦的，到今日還是繼續他的事業，越發鞏固光大。

長庚，江西人，生卒年無考，大概 1650 年還生存。他是一位工業科學家，著有天工開物一書，用科學方法研究食物、衣服、器用以及冶金、制械、丹青、珠玉之原料工作，繪圖貼說，詳確明備，三百年前講工業天產的著作如此詳明者，全世界中怕沒有第二部。

（七）**王錫闡和梅文鼎** 兩位都是初期數學家。錫闡，江蘇人，1682 年卒。文鼎，江西人， 1721 年卒。他們都是把那時歐洲新輸入的天文學、數學研究得十分透徹，自己更發明許多新法，補西法所不及或訂正他的錯誤，錫闡年壽短，著述較少，但他的曉庵新法在天文學上實有千古不磨的價值。文鼎壽八十九，著書八十餘種，中外著作家如此精勤博大者，實在少見。

（八）**徐宏祖和顧祖禹** 兩位是大地理家，都是江蘇人，宏祖 1585 年生， 1640 年卒。祖禹 1680 年卒，宏祖是一位探險大家，單身步行，把全箇中國都走徧了，雲南四川的邊界，向來是一箇「秘密窟。」沒有人走過，舊地理書所講純是捕風捉影。宏祖每遊一地，先審視山脈如何去來，水道如何分合，既得大勢，然後支節搜討，瀾滄江、金沙江、南北盤江的發源，向來沒有人到過，經宏祖實地踏勘，然後南部各水的源流始行清晰。他所著徐霞客遊記，實一部破天荒的地理書。

祖禹的地理學，是把地理和歷史合攏起來研究的，他一生也只著有一部書曰讀史方輿紀要，這部書卻是從二十九歲起到五十歲沒

有一天停工纔始做成。這部書把全國山川形勢說得瞭如指掌，對於軍事地理方面尤爲詳盡。

（九）**萬斯同和戴名世**　兩位都是大史學家，斯同，浙江人，1702 年卒。名世，安徽人，1713 年卒，斯同是黃宗羲的門生，著有明史稿五百卷，現在二十四史裏頭的明史，就是用他的底稿，其他關於史學的著作還很多，名世也是要獨力私著一部明史，因爲著作裏頭犯了滿洲朝廷忌諱，政府把他殺死，連許多史稿也燒了，但他所論作史方法的文章，還流傳下來，是永遠有價值的。

（十）**方以智和劉獻廷**　兩位都是創造新字母的人，以智，安徽人，大概 1670 年還生存，他反抗滿洲，跟着明朝最末的一位皇帝在雲南地方十幾年，他是近代研究中國文字學的頭一箇人，專從發音上研究，把歷代話語的變遷和各地方方音之變遷，都研究出許多原則來，他主張仿歐洲的拼音文字造出一種新字母來替代漢字。獻廷，北京人，1648 年生，1695 年卒，他沒有看見以智的書，卻是和他一樣見解，也造有一副新字母，他的學問方面很多，歷史、地理尤其專長。

（十一）**德清和智旭**　兩位都是浙江的和尙。德清 1623 年卒，智旭 1655 年卒，前一期的佛教徒，純屬「禪宗」一派，什麼經典都不研究，專講頓悟，有些假託的人連一切戒律都破掉了，弄得佛教很腐敗他兩位提倡「淨土宗。」算是佛門下的「淸教徒。」又注重研究經典，把許多部重要佛書都注釋一番，替本期佛教開一新局面。

（十二）**孔尙任和曹雪芹**　兩位都是大文學家，尙任，山東人，孔子後裔，他著有一部歷史劇，名曰桃花扇，共四十幕，專敍明末

南京情事，極悲壯，極哀豔。雪芹，北京人，著有一部空前絕後的好好小說，名曰紅樓夢，通共一百二十回，寫一對青年男女因爲婚姻不自由而犧牲性命的，帶着描寫滿洲濶人社會生活狀況，曲折盡致，因爲他文章太好了，二百餘年，成了人人共讀的作品。

以上所講十二類二十四箇人，大概可以代表那時候思想界的全部了，其餘各方面人物尚多，不能全述，依我看，這一百年是我們學術史最有價值時代，除卻第一期——孔孟生時，像是沒有別箇時代比得上他。

## 四

以上所講，是第六期三百年間第一箇一百年的思想界狀況，後二百年，都是從此演生出來。

第二箇一百年，因爲滿洲政府壓制思想自由，把許多學派都壓住了，學者專向考證古典方面做工作，但都是應用先輩的研究方法，把中國舊文獻整理出來的不少，這種工作的價值是永遠存在的。

第三箇一百年的末期——即最近三十年間，把第一箇一百年的思想全部復活，頭一件，他們消極的和滿洲人不合作的態度，到這時候變爲積極的，卒至推翻清朝，建設民國，第二件，他們的學問種類和做學問方法，因爲歐洲文化輸入重新發生光彩，越發向上進。

現在又是第七期的黎明時代了，我希望我們黎明運動的成績，比先輩更勝一籌。

（選自東方雜誌二十一卷三號）

# 清代思想史的一個新解釋

余英時

## 緣　　起

這篇文字是根據我今年二月十八日下午在臺灣大學歷史研究所的講演記錄修改而成的。我當時並沒有預備正式的講稿，祇是把近幾年來的研究所得作了一次扼要的口頭報告。五月間我在香港收到了錄音的文字記錄，恰值事忙，一時無暇整理。後來在修改過程中又發現我的講詞涉及人名、書名、專名較多，記錄有錯誤，要想修改得文從字順，頗爲不易。所以修改工作祇進行三分之一，我就放棄了。以下的三分之二，我是根據講詞的線索另行撰寫的。改撰的工作在離港前終於來不及完成，最近生活稍稍安定之後才重新鼓起勇氣來接着寫了下去。所以這篇東西越到後面便不像是口語了。但這篇東西雖不是當時講詞的忠實記錄，而講演中的要點則都完全包括了進去。在舉證說明的方面，本文則比原講詞加詳了一些。本文寫成後，又分段加上小標題，但劃分並不嚴格，不過取便讀者而已。

一九七〇年九月我曾發表了「從宋明儒學的發展論清代思想史」上篇。（「中國學人」第二期）該文祇寫到明末爲止，清代部份則完全沒有討論到。該文發表以來，不斷有朋友促我續寫下篇。五年以來，我因研究工作尙在進行，自己的見解也時時在發展變化之中，

所以始終不肯動手。而且如果讓我今天來重寫「上篇」的話，我在個別問題上的論點也將有所不同。現在這篇講稿則大體上可以代表我對於清代思想史的最新看法。我願意暫時把它來塡補「下篇」的空缺。其中論及宋、明的部份則與「上篇」詳略互見，有些地方也可以算是「上篇」的補正。至於清代部份，我已另寫成「論戴震與章學誠」一部專刊，討論較詳。該書不久將由香港龍門書店刊行，讀者可以參看。

余英時　一九七五年十月五日　於美國麻州之碧山

## 一　爲什麼要重新解釋清代思想史

我這幾年的研究工作主要是「清代思想史」，研究清代思想史當然會牽涉到許多問題，其中最重要的一個，就是怎樣把清代思想史重新加以解釋。首先，我想先談談爲什麼需要對清代思想史重新解釋。

這五、六十年以來，也就是說自「五四」以來，甚至還要再往上推到辛亥革命以前，自章太炎先生開始，對於清代的思想或學術史，有一種共同的看法。這種看法和我們當時的「反滿」意識有關。大家似乎都認定清代的學術之所以變成考證、變成經學，主要是因爲讀書人受到滿州人的壓迫，不敢觸及思想問題，因此轉到考證方

面。因爲考證一名一物不會觸犯思想上的禁忌，引起文字獄。用章太炎的話說：「空有智慧，大湊於說經，亦以紓死。」這可以說是近人解釋清代思想史的一個重要觀點、一個中心理論。這個理論自然並不是全無根據，但是在應用這一理論的時候，它是不是被過份的誇張了呢？是不是整個清代二百多年的思想發展，只用這樣的一種外緣的因素就可以解釋得清楚呢？這是我自己經常反省、考慮的問題。另外我們還可以舉出幾個其他的理論。一是反理學，這又和反滿是密切相關的一種解釋。我們研究清代學術史，有一個共同的清晰印象，就是宋儒理學到了清代好像一下子便中斷了，爲什麼呢？清初不少大儒一方面反滿，一方面也反玄談。這兩者之間顯然有某種關聯。因此有些學者像梁啓超先生便認爲清初一般讀書人痛定思痛，深恨清談心性誤國，因此都反理學，終於走上了經史實學的路子。跟反理學之說有關的一種解釋是說清代學術的發展，基本上是一個方法論的運動，由於反玄談、反理學，大家便從主觀冥想轉到客觀研究的新方法上來了。這些說法，在我看來，並不是不對，而是不足以稱爲嚴格意義上的歷史解釋。因爲它們只是一種描寫，對歷史現象的描寫。至於這種現象何以發生，在這些理論中則沒有解答，或解答不夠澈底。我們還要問爲什麼反理學？反玄談？不喜歡講心性？新方法又是怎樣出現的？難道這些問題都是「反滿」兩字可以解答得了的嗎？

讓我再講一個馬克思主義的解釋。大陸上有些學者如侯外廬提出一個說法，以爲繼宋明理學之後，清代在思想史上的意義是一種啓蒙運動。這是搬的西洋名詞 Enlightenment 。這種「啓蒙運動」

照他們的階級分析說，則是代表一種市民階級的思想。這種說法當然是用馬克思的史觀來解釋清代思想的經濟背景，我也不願意說它完全沒有根據。比如說黃宗羲在「明夷待訪錄」財計篇中曾反駁世儒「工商爲末」之論，並明確提出「工商皆本」的命題。這與傳統儒家以農爲本的思想大不相同。但如果我們因此就說顧炎武、黃宗羲這幾位大師的立說，全是爲了代市民階級爭利益而來，恐怕是難以成立的。我們不妨把這種說法擺在一邊，聊備一格。

總結我剛才所說的幾個理論，不出兩大類：一是反滿說，這是政治觀點的解釋；二是市民階級說，這是從經濟觀點來解釋的。無論是政治的解釋或是經濟的解釋，或是從政治解釋派生下來的反理學的說法，都是從外緣來解釋學術思想的演變，不是從思想史的內在發展着眼，忽略了思想史本身的生命。我們大家都知道，現在西方研究 intellectual history 或 history of ideas，有很多種看法。其一個最重要的觀念，就是把思想史本身看做有生命的、有傳統的，這個生命、這個傳統的成長並不是完全仰賴於外在刺激的，因此單純地用外緣來解釋思想史是行不通的。同樣的外在條件、同樣的政治壓迫、同樣的經濟背景，在不同的思想史傳統中可以產生不同的後果，得到不同的反應。所以在外緣之外，我們還特別要講到思想史的內在發展。我稱之爲內在的理路（inner logic），也就是每一個特定的思想傳統本身都有一套問題，需要不斷地解決，這些問題，有的暫時解決了，有的沒有解決，有的當時重要，後來不重要，而且舊問題又衍生新問題，如此流轉不已。這中間是有線索條理可尋的。懷特海（A.N. Whitehead）曾說，一部西方哲學

史可以看作是柏拉圖思想的註腳，其眞實涵義便在於此。你要專從思想史的內在發展着眼，撇開政治、經濟及外面因素不問，也可以講出一套思想史。從宋明理學到清代經學這一階段的儒學發展史也正可以這樣來處理。

我爲什麼要這樣說呢？因爲在我們一般的印象中，六百年的宋、明理學到清代突然中斷了，是眞的中斷了嗎？還是我們沒有看見？或者是我們故意視而不見？我想這個問題値得我們好好地想一想。以淸初的三大儒來說，王船山也罷、顧炎武也罷、黃宗羲也罷，他們思想其實還是跟理學分不開的；他們有濃厚的理學興趣，至少腦子裏有理學的問題，因此跟後來的考證家還是相去很遠的。儘管這三位在考證方面都有貢獻，我們恐怕還是不能把他們當作純粹的考證學家。我們不免要問，那麼理學到底是從什麼時候才失蹤的呢？胡適之先生寫戴東原的哲學，他感慨地說六百年的哲學遺風到了清代忽然消歇了。爲什麼消歇了呢？胡先生並沒有作進一步的說明。馮友蘭先生的中國哲學史有一章就叫做清代道學的繼續，他說道學在淸代還繼續存在，但是相對於漢學而言，它已不是學術思想的主流了，祇是一個旁支而已。清朝人談到哲學問題，還是沿用舊的名詞；如性、命、理、氣，但是從哲學觀點看，淸人並沒有突破性的成就．所以也不佔重要地位。這也是說，淸代的宋學和漢學之間並沒有必然的內在關係。而且從歷史觀點看，漢學是對宋明理學的一種反動。可是我們往深一層想，如果說整個淸代三百年的思想都從反抗理學而來，恐怕也不容易講得通，我們很難想像，只是反，便可以反出整個淸代一套的學術思想來。貫穿於理學與淸學之間有一

個內在的生命。我們現在便要找出宋明理學和清代的學術的共同生命何在。

我認爲這兩者之間是有線索可找的。我是經過多方面的考慮，才得到一個初步的看法。這個看法，並不和上面提到的幾個說法相衝突，因爲那些說法都是從外面講的，都只注意思想史的外緣。而專靠外緣的因素則無法解釋清代學術思想發展的全部過程。以政治外緣爲例，反滿並不足以解釋經學考證的興起和理學的衰落。我們研究四庫全書的纂修經過，的確看到清廷禁燬不少的書，也改易了不少的書中文字。不過再細究下去，便可見禁燬改易多限於史學方面，經學方面似乎沒有大影響，「集」部也是牽涉到夷狄等字眼才觸犯忌諱，關於經學方面，我們知道清朝的幾個皇帝是提倡經學的，也提倡理學。特別是程、朱之學。當然也是別有用心，有政治作用。不過眞正講理學也不會犯很大的忌。清初還有很多所謂理學的名臣。所以說把理學的衰落和漢學的發展完全歸之於清代政治壓迫的影響，是不週全的。再從社會經濟發展來講，市民說也是大有問題的，首先我們要找出一個所謂市民階級的存在，這還是一個大有爭論的問題。大陸上曾掀起過一場所謂「資本主義萌芽問題」的討論，可是並沒有得到一定的結論。

## 二　宋代儒學及其內在問題

我現在想從思想史發展的內在理路方面提出一種看法，這個看法不僅涉及整個清代的學術，同時也牽涉到宋明理學的主要傳統。我們如何解釋宋明理學傳統的內涵，這又是一個重要問題。當然，

宋明理學，從朱熹到王陽明，用現代觀點看，顯然是屬於形而上學的範疇。它講的是心、性，是性命之學，是道、是理、是抽象的，而清朝人則說它是虛的、玄的。可是虛的、玄的是一個相對的說法。究竟什麼是虛的、玄的，什麼是實的，是要看你自己的價值取向。譬如說一個宗教感很強的人便會覺得清代那些實實在在的考證，反而是虛的，和自己的精神生命沒有關係。他反而覺得儒家的宗教思想的一方面，或者基督教宗教思想的一方面，是最眞實的。所以虛和實，我們必須以相對的名詞來看待，並不是說清人對古書一本本的考證研究便一定是實的。事實上，清代考證學到後來跟人生、跟社會、跟一切都脫離了關係。雖號稱樸學，當時已有人說是「華而非樸」。也就是說它是虛而不實的。

我想我們要講宋明理學跟清代學術的關係，應該對宋明理學的內涵重新作一檢討。照傳統的看法，宋明理學從朱熹到王陽明當然是一條主流，是以道德修養爲主的。或者用儒家的舊名詞說，就是尊德性之學。和尊德性相對的，還有道問學的一方面，道問學相當於我們現在所說的求實在的學問知識。所謂尊德性之學就是肯定人的德性是本來已有的，但不免爲物慾所蔽，因此你要時時在這方面用工夫，保持德性於不墜。但是尊德性也要有道問學來扶翼，否則不免流於空疏。這本來是儒家的兩個輪子，從大學中庸以來，就有這兩個輪子，不能分的。儒家傳統中還有其他的名詞和這兩個輪子相應的。比如說「博學」和「一貫」，或者「博」與「約」，或者「聞見之知」和「德性之知」，或者「居敬」與「窮理」，這些都是成套的，你不能把它割裂開來看。

所有宋、明的儒家都是尊德性的，把德性之知放在第一位，這當然不成問題。但另外一方面講，尊德性之下，還有問題在，即要不要知識呢？要不要道問學呢？比如宋朝人說他們把握到了孔孟之道。但你怎麼知道所把握到的眞是孔孟之道呢？要不要看孔、孟、六經之書呢？經學上的問題，要不要處理呢？因此雖同是尊德性，儒家自身便不免要分爲兩個不同的流派了。陸象山和朱子的分別，從一種意義上來說正是在這裏。照陸象山說，他是讀了孟子以後，心中便直接得到了儒家的義理。事實上，很可能他是心中先有了義理，然後才在孟子中得到印證罷了。象山雖然並不主張完全廢書不觀，但他畢竟認爲讀書對於成德的功夫而言祇是外在的，不是直接相干的。而朱熹則可以說是走的另外一條路子。朱子當然也是尊德性的，但是他特別強調在尊德性的下邊大有事在，不是祇肯定了尊德性就一切都夠了。比如朱熹講詩經，他就不贊成只用「思無邪」三個字來概括三百篇的全部意義。這三個字不能概括詩經的豐富內容。我們眞要懂得詩經，總得要將一部詩經從頭到尾好好地讀一遍。所以朱子的「詩集傳」對詩經提出了特別的看法，新穎的見解。這就充分表現出來朱子喜歡研究學問，注重知識的一方面。所以至少在朱子一系的新儒學中，知識是一個佔有中心位置的問題。事實上這是世界思想史上一個具有普遍性的問題，我們可以說幾乎每一個重要的宗教傳統或道德傳統中都存在着知識的問題。我們怎樣處理它，對待它？這是頗費斟酌的事，以西方文化爲例，知識與宗教之間的關係，便屢經變遷，而尤以近代科學知識興起以後，雙方的交涉，更爲複雜。John H. Randall Jr. 有一本講演集，叫做 The

Role of Knowledge in Western Religion，便是特別討論這個問題的。

世界上似乎有兩類人，他們性格不同（姑不論這種性是天生的，還是後來發展出來的）：一類人有很強的信仰，而不大需要知識來支持信仰，對於這類人而言，知識有時反而是一個障礙。學問愈深，知識愈多，便愈會被名詞、概念所糾纏而見不到眞實的道體。所以陸象山才說朱子「學不見道，枉費精神。」另外一類人，並不是沒有信仰，不過他們總想把信仰建築在堅實的知識的基礎的上面，總要搞清楚信仰的根據何在。總之，我們對自己所持的信仰是否卽是放諸四海而皆準，這在某些人可以是問題，而在另一些人不是問題。如果根據這個粗疏的分類，我們可以說陸象山是那種性格上有極強的信仰的人，王陽明也可以說是如此；朱熹這一派人強調窮理致知，便是覺得理未易察，他們雖然一方面說「理一」，而另一方面則又說「分殊」，所以要一個個物去格，不格物怎麼知道呢？這裡面顯然牽涉到怎樣求取知識的問題。在尊德性之下，是否就可以撇開知識不管，還是在尊德性之後，仍然要對知識有所交代，這在宋明理學傳統中是個中心的問題。

談到宋明理學，有一點應該先說明，卽至少在北宋時代，所謂理學，尙非儒家的主流，講求心性的理學，要到南宋以後，才開始當令，在北宋時還看不出這種局面的。北宋時儒學再生了，規模十分宏濶，周、張、二程的義理尙不過是儒學的一支而已。根據胡瑗的弟子劉彝的說法，聖人之道包括了三個方面，一是講體，一像君臣，父子，仁義禮樂，歷世不可變的體；一是講用，怎樣拿儒家學

問來建立政治社會秩序，即所謂經世濟民；最後還有文，即指經、史、子、傳，各種文獻。任何宗教傳統或道德傳統或文化傳統，一定有它一套基本文獻，文獻怎麼處理，如何解釋，這是一個大問題。所以至少在北宋時，除了少數人講心，講性以外，還有更多的新儒家講其他的問題，如經史問題，政治改革問題等等。下逮南宋儒學始偏重於體的方面，而且是偏於體的哲學方面，或者說要建立道德的形而上學的基礎。體是永久性的，絕對的，不是暫時的，相對的。要確定這種永久性、絕對性，便不得不從形而上方面着眼。總之，南宋以後，儒家注重體的問題過於用了。何以是如此呢？因爲在北宋時儒家覺得在政治上還有很多機會可以發揮經世的效用，范仲淹的改革，王安石的改革，都是發揮儒家致用的精神。到王安石變法失敗以後，事功的意味轉淡，大規模的經世致用是談不上了。在理論上，朱子強調「體生用」，呂祖謙也教人不要過份看重用。陳亮、葉適等人比較傾向事功，但在儒學中已不是主流了。

現在要談到文的一方面。北宋可以說在疑經和考古方面都有重要的開始。歐陽修、司馬光這些人整理儒家傳統中的文獻，而成就了他們的經史之學。特別是歐陽修，開始了經學的辨僞門徑。他的「易童子問」辨繫辭非聖人之言，又疑周禮爲最晚出之書，這些都是淨化儒家原始經典的重要努力。下至南宋，朱子也還是繼承了這種傳統。所以他說：「如果照着我的意思說下去，只怕倒了六經。」這就是說，儒家經典裡面有很多問題。朱熹是一個很重知識傳統的人，因此他對整理經典知識有極高的興趣，在南宋可稱獨步。朱子特別重智，他提出了「乾道主知」的說法。什麼是「乾」，「乾」

是動的，是 active reason 。這可以看出他對知識本身的特別強調。這一點很重要，可是我在此只能略爲一提，不能發揮太多。總之，在朱熹的學術系統裡面，雖然第一是尊德性，但是在尊德性之下，他還特別注重知識的基礎。正因有此重視，他才大規模地做經典考證的工作（包括史學、經學、文學各方面），我們讀一讀錢穆先生的朱子新學案，便可以看出朱子興趣之廣，方面之多，也可以看出他是怎樣一個重知識的人。他在儒家這一個道德的大傳統裡面，却處處不忘記要把道德建立在知識的基礎上面。可惜朱子這個傳統，後來沒有能夠好好的繼承下去。爲什麼沒有繼承呢？第一個牽涉到利祿問題。朱子之學變成了正學，四書集註變成科舉考試的標準教本，在這種情形下，大家念朱子的書，感受是不會一樣的。許多讀朱子書的人並不關心什麼道德的知識基礎，他們只關心考試，得功名，做官，這樣一來，把朱子弄壞了。朱學的傳統跟俗學連在一起，不是眞的學問了。第二層原因則是由於自南宋到明代，儒學正處在「尊德性」的歷史階段。「尊德性」的路沒有走到盡頭，「道問學」中的許多問題是逼不出來的。而朱子所重視的知識基礎的問題因此也就不大受到注意了。

## 三　從「德性之知」到「聞見之知」

明代理學最盛，而王學的出現更是儒家「尊德性」的最高階段。但也正是在這一階段，「道問學」的問題不可避免地凸顯出來了。王陽明的思想發展便是一個很好的例子。他的良知之說，可以說主要是和朱子奮鬥的結果。儘管我們在思想史上常說陸、王，其實陽

明跟陸的關係並不很深，反而是和朱的關係深些。他因早年起就被格物之教所困擾，他格竹子的故事，也是依照朱子之教，希望最後能一旦豁然貫通。格了三天無結果，覺得此路不通，聖人無分。當然他那時只是一個十幾歲的小孩子，格竹子的經過連王陽明思想起點都談不上。那不過是一個年輕人的好奇罷了。可是後來他在龍場頓悟，還是起於對格物發生了新解，他忽然覺得要把格物的物字認作心中之物，一切困難都沒有了。如果要格外物，一件件地去格，最後得到統貫萬事萬物的理，那是做不到的。所以王陽明一生基本上都是在和朱子奮鬥之中，他心中最大的問題之一還是如何對待知識，如何處理知識。在王陽明的傳習錄中，我們淸楚地看到他和他的學生歐陽崇一討論到聞見之知和良知的關係。這是宋明理學中的一個大問題。我們要不要用耳朵聽，用眼睛看呢！還是閉目靜坐、正心誠意便可以悟道了呢？雖然從傳習錄上看，好像歐陽崇一聽了王陽明的話，承認「聞見之知」只是「良知」的發用而無助於我們「良知」的當下呈現。可是如果我們讀一讀歐陽崇一的文集，特別是他和羅整菴的往復討論，就可以看出來，這裡面還有問題，不像傳習錄裏說得那樣簡單。

總而言之，我覺得宋明理學傳統裡面關於如何對待儒家文獻的問題，卽「文」的問題始終是一個中心問題。這一點，到明代特別顯著。因爲明代的思想界，從陳白沙到王陽明，都走的是一條路子，都是想直接的把握住人生的道德信仰，並在這種信仰裡面安身立命。他們因此把知識問題看成外在的，不相干的，或外緣的，看成跟道德本體是沒有直接關係的。正因爲如此，他們反而不能對知識問題

完全避而不談。從某種意義上說，王陽明的「良知」說便是想要解決這個問題的。王氏的「致良知」之教，雖然後來流入反知識的路向，但陽明本人則並不取反知的立場。他正視知識問題，並且要把知識融入他的信仰之中。所以他和柏格森一樣，是「超知識的」（Supraintellectual）而非「反知識的」。王陽明自己說過，他的「良知」兩字是經過百死千難得來的，不得已而與人一口道盡。陽明經過艱苦深刻的奮鬥，最後發明了良知學說，解決了知識問題對他的困擾。但是後來的人沒有經過「百死千難」，就拿到了良知，那就是現成良知，或「僞良知」。抓住這個欛柄，（當時明朝人如陳白沙喜歡用「欛柄入手」這個說法。）他們認爲是找到了信仰的基礎，因此不免形成一種輕視「聞見之知」的態度。而且有了這種「欛柄」，他們更自以爲在精神上有了保障，再也不怕任何外魔的入侵。

我們知道，從朱子、陸象山到王陽明，儒學主要是在和禪宗搏鬥的，道家還在其次。儒家的心性之學，雖然說早在孔、孟思想中已有了根苗，事實上，宋明理學是深入了佛教（特別是禪宗）和道家之室而操其戈。可是到了明代，禪宗已衰歇了，理學講了五、六百年講到了家，却已失去了敵人。不但如此，由於王陽明和他的一部分弟子對於自己「入室操戈」的本領大有自信，他們內心似已不再以爲釋、道是敵人，因而也就不免看輕了儒、釋、道的疆界。陽明說：釋氏說一個「虛」字，聖人又豈能在「虛」字上添得一個「實」字？老氏說一個「無」字，聖人豈能在「無」字上添得一個「有」字？這種議論後來便開啓了王學弟子談「三教合一」的風氣。但是對於

不願突破儒家樊籬的理學家而言，這種過份的「太丘道廣」的作風是不能接受的。那麼，怎樣才能重新確定儒學的領域呢？這就逼使一些理學家非回到儒家的原始經典中去尋求根據不可，儒家的「文」的傳統在這裏便特別顯出了它的重要性。

再就儒家內部來說，朱、陸的義理之爭在明代仍然繼續在發展，羅整菴和王陽明在思想上的對峙便是最好的說明。這種思想理論上的衝突最後也不免要牽涉到經典文獻上面去。例如程、朱說：性卽理，象山說：心卽理。這一爭論在理論的層次上久不能解決，到明代依然如此。例如羅整菴是程、朱一派的思想家，服膺「性卽理」的說法。然而他覺得祇從理論上爭辯這個問題已得不到什麼結論，因此他在困知記中徵引了易經和孟子等經典，然後下斷語說：論學一定要「取證於經書」。這是一個非常值得注意的轉變。本來，無論是主張「心卽理」的陸、王或「性卽理」的程、朱，他們都不承認是自己的主觀看法；他們都強調這是孔子的意思、孟子的意思。所以追問到最後，一定要回到儒家經典中去找立論的根據。義理的是非於是乎便只好取決於經書了。理學發展到了這一步就無可避免地要逼出考證之學來。不但羅整菴在講「性卽理」時已訴諸訓詁的方法，其他學人更求救於漢唐註疏。例如黃佐就很看重十三經註疏，他認爲鄭玄對於中庸「道不可須臾離也」那句話的解釋最簡單但也最正確。「道」便是「道路」之意。黃佐更進一步說，如果我們仍以爲鄭康成不是眞儒，仍以爲求孔、孟之「道」祇有靠「明心見性」的路子，那麼我們便眞是甘心與禪爲伍了。又如稍後東林的顧憲成更明白地提出了爲學必須「質諸先覺，考諸古訓」的口號，這豈不

就是後來清儒所謂「訓詁明而後義理明」、「漢儒去古未遠」這一類的說法的先聲嗎？

由此已可見晚明的考證學是相應於儒學發展的內在要求而起的。問題尙不止此，晚明時代不但儒學有這種轉變，佛教也發生了同樣的變化。陳援菴先生研究這一時期雲南和貴州的佛教發展，曾指出一個極有趣而又重要的現象。他說：「明季心學盛而考證興，宗門昌而義學起，人皆知空言面壁，不立語文，不足以相懾也，故儒、釋之學同時丕變，問學與德性並重，相反而實相成焉。」援菴先生的觀察眞是深刻，可惜治明清學術思想史的人一直都沒有留心他這一精闢的論斷。我最初討論儒家知識主義的興起時，也沒有發現他的說法。後來寫方以智晚節考，涉及晚明佛教的情況，細讀明季滇黔佛教考，才注意到這一段話，我當時眞有說不出的佩服和興奮。這一段話使我對自己的看法更有信心。因爲援菴先生並不是專治思想史的人，而他從不同的角度竟然得到了和我極爲相近的結論，足見歷史知識的確有它的客觀基礎。更值得注意的是，援菴先生所說的佛教主要是指禪宗而言。禪宗本來是「直指本心、不立文字」的，但現在也轉入知識主義的路向上來了。又根據援菴先生的考證，明末許多禪宗叢林中都有了藏經樓，大量地收集佛教經典，可見佛教和儒家一樣，內容也有了經學研究的要求。羅整菴「取證於經書」的觀點不但適用於儒學，並且對禪宗也同樣的有效。

我剛才曾提到「德性之知」和「聞見之知」的問題，這一點在王陽明之後也有重要的發展。陽明死在 1528 年，十年之後（1538 年）王廷相寫「雅述」便特別指出見聞的重要，強烈地反對

所謂「德性之知」。他說：人的知識是由內外兩方面造成的。內在的是「神」，卽是認知的能力；外在的是見是聞，卽是感官材料。如果不見不聞，縱使是聖人也無法知道物理。把一個小孩子幽閉在黑房子裏幾十年，等他長大出來，一定是一個一無所知的人，更不用說懂得比較深奧抽象的道理了。所以王廷相認爲人雖有內在的認知能力，但是必須通過見聞思慮，逐漸積累起知識，然後「以類貫通」。他最不贊成當時有些理學家的見地，以爲見聞之知是小知，德性之知是大知。這個分別他認爲只是禪學惑人。專講求德性之知的人，在他看來，是和在黑房子裏幽閉的嬰兒差不多的。

再擧一個明顯的例子。明末的劉宗周是宋明理學的最後大師；在哲學立場上，他接近陸、王一派。但是在知識問題上他也十分反對「德性」、「聞見」的二分法。他在論語學案裏註釋「多聞釋善、多見而識」一章，便肯定地說人的聰明智慧雖是性分中所固有，可是這種聰明智慧也要靠聞見來啓發。所謂德性之知也不能不由聞見而來。王學末流好講現成良知，認爲應該排斥聞見以成就德性，劉宗周便老實不客氣地指出這是「騾性於空」，是「禪學之談柄」。

王廷相、劉宗周的觀點可以代表十六、七世紀時儒家知識論發展的新方向。這個發展是和儒家「文」的傳統的重新受到重視分不開的。換句話說，這一發展是爲儒家的經典研究或文獻考訂提供了一個重要的理論基礎。清代考證學在思想史上的根源正可以從這裏看出來。說到這裏，我們已可以清楚地了解，爲什麼清代漢學考證的興起不能完全歸咎於滿清入主這一簡單的外在因素了。如果沒有儒家思想一番內在的變化，我很懷疑漢學考證能夠在清代二三百年

間成爲那樣一種波瀾壯濶而又持久的學術運動。正因如此，王、劉的觀點在乾隆時代才有回響。戴東原雖然未必讀過王廷相的著作，但是戴的知識論却正走的是王廷相的路數，而且比王廷相走的更遠、更澈底。而劉宗周的論語學案那一條注釋也特別受到四庫全書提要編者的重視。這些思想史上的重要事實，雖然相隔一兩百年，但決不是孤立的、偶然的。它們是儒家知識主義的興起的清楚指標。

## 四　經世致用與顏李學派

講思想史最忌過份簡化。我雖然認定從明末到清代，儒家是朝着智識主義的方向發展，但是我並不以爲這個發展是當時思想史上唯一的動力。事實上，在十七世紀（即明、清之際），儒學在體、用、文三個方面都發生了新的變化。就「體」而言，儒家的重心從內聖的個人道德本體轉到了外王的政治社會體制。黃梨洲的明夷待訪錄便有意要爲傳統的政治社會秩序指出一條澈底的路子；王船山的噩夢、黃書，取徑也大體相同。顧亭林在日知錄和文集中則留心於歷代風俗以及封建制和郡縣制的利害得失。依照傳統的看法，清初這三位大儒的學問都是所謂「有體有用」的。但這裏所謂「體」已不是指內聖方面的道德本體，而是指外王方面的政治社會體制而言了。外王的「體」，更離不開「用」；政治社會的改造如果完全無從實踐，那就要比空談心性還要缺乏意義。所以顧亭林給黃梨洲的信，一方面欣喜彼此的見解相近，另一方面則盼望將來有王者起，把他們的理想付諸實現。

談到外王方面的「用」的問題，這尤其是儒學的一大癥結。儒

家的「用」集中地表現在「經世致用」的觀念上。但是「經世致用」卻由不得儒者自己作主，必須要靠外緣。所謂外緣便是顧亭林說的「王者」，因此無論是顧亭林或黃宗羲都要有所「待」。從歷史上看，儒家所期待的「王者」似乎從來沒有出現過，宋神宗也許算是一個例外。可是卽使是號稱「得君行道」的王安石仍只落得個倉皇而去的下場，終不能不發出「經世才難就」的浩歎。（今天有人曲說王安石是法家，眞不值一駁。姑且不論當時的人曾一度把安石比做孟子，也不論他的變法根據主要是在儒家的經典，僅僅從他的詩篇中我們便淸楚地看到他對孔、孟——特別是孟子——是何等的仰慕嚮往。他的「中牟」詩有「驅馬臨風想聖丘」之句。這當然是暗用論語上「吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食。」那段話。可見王安石的用世精神正是來自孔子。安石對孟子更是心嚮往之，他在答歐陽修的詩中就說「他日若能窺孟子」的話。他又有「孟子」一詩，說：「沉魄浮魂不可招，遺編一讀想風標。何妨舉世嫌迂濶，故有斯人慰寂寥。」這首詩最足以說明孟子是安石的理想主義的精神泉源。至於安石欣賞商鞅的地方，不過取其「能令政必行」一點而已。古人說「詩言志」，一個人的眞感情在詩歌中最不容易隱藏。我們判斷王安石是儒是法，必須根據第一手資料，不可用當時或後世的政敵和論敵的攻訐文字爲證據。）

北宋王安石變法的失敗是近世儒家外王一面的體用之學的一大挫折。南宋以下，儒學的重點轉到了內聖一面，一般地說「經世致用」的觀念慢慢地淡薄了，講學論道代替了從政問俗。少數儒者雖留心於社會事業如朱子倡導社倉、鄉約之類，但已遠不能和王安石

變法的規模相比了。所以「經世致用」這一方面可以說完全要靠外緣來決定。不過從主觀方面看，儒家的外王理想最後必須要落到「用」上才有意義，因此幾乎所有的儒者都有用世的願望。這種願望在缺乏外在條件的情況下當然只有隱藏不露，這是孔子所說的「用之則行，舍之則藏」。但是一旦外在情況有變化，特別是在政治社會有深刻的危機的時代，「經世致用」的觀念就會活躍起來，正像是「瘖者不忘言，痿者不忘起」一樣。明末的東林運動，晚清的經世學派都是明顯的例子。馬克思曾說：從來的哲學都是要解釋世界，而哲學的眞正任務是要改造世界。這句話對於西方哲學史而言也許有相當的眞實性，但對於中國思想史來說則是適得其反。至少從儒學史的發展看，安排世界的秩序才是中國思想的主流，至於怎樣去解釋世界反而不是儒學的精采所在。

清初處在天翻地覆之餘，儒家經世致用的觀念又顯得非常活躍，前面提到的顧、黃、王三大儒都抱有用世之心。但是清初把經世致用的思想發揮到極端，並且自成一個系統的却要數顏元和李塨，一般稱作顏李學派。如果我們講清代思想史是以儒家智識主義爲其最中心的內容，那麼我們把顏李學派安排在怎樣一個位置上呢？我們又怎樣去瞭解顏李學派的興起及其終歸於消沉呢？這些緊要的問題當然都不宜輕率作答。現在我姑且提出一點初步的意見，以供大家參考。

顏李的基本立足點是在「用」，講「實用」一旦講到極端便不免要流於輕視知識，尤其是理論知識。在理學的傳統中，這就牽涉到所謂「知」和「行」的問題。特別強調「用」的人一般是重「行」

過於重知，而且往往認爲理論知識、書本知識是無用的。王陽明便已明顯地有這種傾向；陽明雖不是反智識主義者，但是從他的理論中却可轉出反知的方向。另一方面，儒家智識主義者則堅持知先于行，先要明體然後才能達用。朱子便是一個典型的例證。顏習齋是一個最極端的致用論者，而同時，他又是一個最徹底的儒家反智識主義者。他反對朱子的讀書之教，態度最爲激越而堅決，上自漢唐箋註訓詁，下至宋明性理討論，他都以「無用」兩個字來加以否定。讀書不但無用，而且還有害，所以他把讀書比作吞砒霜，並懺悔式地說，他自己年輕的時候也是吞砒霜的人。把知識看作對人有害的東西，以前儒家的反知論者也表示過這個意思。陸象山在給朋友的信中就說過知識有時反而害事的話；黃東發在黃氏日抄中也指出象山一派曾把知識比作毒藥。明代的陳白沙則嫌書籍太多，希望再來一次秦火，把世界上不相干的著作燒掉。但是無論是象山或白沙，都沒有達到顏習齋那樣激烈的程度。習齋可以說是把儒家反智識主義的一派思想發展到了最高峯。習齋特別欣賞象山「六經皆我註脚」那句名言，決不是偶然的。

從「實用」、「實行」的觀點走上反智識主義的路向，並不限於儒家，西方基督教中也有這個傳統。Richard Hofstadter 研究美國生活中的反智識主義便特立專章討論它在宗教上的根源。政治、社會方面的反智識主義又常常和哲學上對理性（ reason ）或智性（ intellect ）的懷疑合流。美國實用主義大師威廉・詹姆士（William James ）就是從「用」的觀點出發而傾向反智識主義，和顏習齋很相近。如果更推廣一點看，Gilbert Ryle 分別“

Knowing How "和" Knowing That "也和儒家講知行先後的問題有密切相應的地方。"Knowing How " 相當於「行」，" Knowing That "相當於「知」。而照Ryle的分析，在我們學習事物的過程中，總是實踐先於理論，而不是先學會了理論然後才依之而行。(" Efficient practice precedes the theory of it.") 換句話說，我們是先從實際工作中摸索出門徑，然後才逐漸有系統地掌握到理論和方法。Ryle 這一「寓知於行」的說法，我們很容易從日常經驗中得到印證。王陽明的「知行合一」說固是建立在這種經驗的基礎之上，顏習齋的致用論也正是以此為根據。所以習齋曾特舉彈琴和醫病為例證。學琴一定要手到才能心到，不是熟讀琴譜就算會彈琴的；學醫也得從診脈、製藥等等下手，決不是熟讀醫書便可以成良醫的。習齋堅決地認定讀書無用，空談性理無用，著書也無用，從他的思想路數說，都是很順理成章的。

我們現在可以稍稍談一談顏李學派為什麼終歸於消歇的問題了。這個問題在內外兩個方面。從外在方面說，顏李的經世致用必須和政治外緣結合才眞正能發揮作用；而事實上，我們知道，這個外緣條件對顏李來說是根本不存在的。李恕谷雖一生南北奔走，但是也始終沒有找到有力的支持來幫助他實現社會改革的理想。我們今天稍稍知道一點顏李學術的精神還是靠他們留下來的一些紙墨文字，這眞是對他們的反智識主義的一個絕大的諷刺！

在我看來，內在的因素更為重要。內在的因素是指顏李學派並不能跳出儒家的圈子，最後還是擺脫不掉儒家經典文獻的糾纏，並且終於走向自己立場的反面，和智識主義匯了流。顏習齋論學，也

和許多其他清代儒家一樣，非常強調孔、孟和程、朱之間的不同；其中最大的不同，在他看來，乃在於孔、孟的學問是講實用實行的，是動態的，而程、朱則祇講求靜坐和讀書，是靜態的，因此完全是無用的。眞正的聖學在堯、舜之世只有所謂六府（金、木、水、火、土、穀），三事（正德、利用、厚生），在周公、孔子的時代祇有所謂「三物」。「三物」是指六德（知、仁、聖、義、忠、和），六行（孝、友、睦、婣、任、卹）和六藝（禮、樂、射、御、書、數）。由此可見，習齋是要恢復古代的原始儒學，以代替宋以後的新儒學。所以他一方面講實用、實行，是進步的、動態的，但另一方面却給人以抱殘守闕、復古保守的印象。這一點在習齋早年的思想中便已有根源。我們知道，習齋在三十多歲以前是自號「思古齋」的，以後才改成「習齋」。講實用、實行一定要因時變化，容不得泥古不化；因此習齋的經世致用和復古主義之間是有着不可調和的內在矛盾的。而他之所以要復古，則是由於他托庇在儒家的旗幟之下的緣故。

習齋自己足不出鄉，根本不甚理會外面學術界的發展，所以他的內在矛盾一時尚不致暴露出來。到了他的大弟子李恕谷這一代，情形就不同了。恕谷四方交游，希望找到同志來實現習齋的經世致用的理想。在恕谷的朋友之中有許多講經學考證的人，如毛西河、閻百詩、萬季野、方望溪等等。這些經典考證恰恰和顏李學說的根據有密切的關係。例如「六府、三事」是出於古文尚書（大禹謨）的，「鄉三物」是出於周禮的。而閻百詩則說古文尚書是僞書，方望溪又認爲周禮是僞書。在這種疑古潮流之下，李恕谷自然不能不

受到波動，所以他的文集中頗有一些討論古文尚書和周禮眞僞問題的文章和信札。恕谷又化了很大的功夫寫成「大學辨業」一書，更顯然是受了當時新興的考證學風的影響。他所根據的版本便是從毛西河那裏得來的所謂「大學古本」。恕谷當然不是考證家，也無意要在文墨世界中與人爭勝。可是他所持的儒家經世致用的立場終使他不能不維護某一部份經典，或對某些原始的儒家文獻加以新的解釋。這樣我們就看到，儘管顏李學派從激烈的反智識主義出發，但它仍不免一步一步地向知識主義轉化，最後還是淹沒在清代考證學的洪流裏。

## 五　清初儒學的新動向—「道問學」的興起

我在前面提到王陽明以後，明代的儒學已逐漸轉向「道問學」的途徑。在這一轉變中，以前被輕視的「聞見之知」現在開始受到了重視。到了清代，這一趨勢變得更爲明顯了。

清初三大儒顧亭林、黃梨洲、王船山都強調「道問學」的重要性。亭林的口號是「博學於文，行己有恥」。這可以看作是把知識和道德清楚地分別開來。他非常反對明人的空談心性，認爲他們是捨「多學而識」來求什麼「一貫之方」。這一路的思想後來到了戴東原的手上又得到更進一步的發揮。

黃梨洲則繼續劉宗周對「聞見之知」的重視，提倡用淵博的知識來支撐道德性的「理」。因此他說：「讀書不多，無以證斯理之變化。」梨洲在思想方面本屬於王學的系統，現在他竟主張從「讀書」來證定儒家的「理」，（也就是通過「道問學」而進於「尊德

性」。） 這裏最能看出思想史的動態。而且梨洲要人讀書不限於經學，因爲食古不化是無用的。要想有用必須同時讀歷史；越是時代接近的歷史，用處也就越大。可見梨洲和顏李學派一樣，也非常注重「用」的觀念。所不同者，顏、李一方面排斥書本知識，以爲無用；另一方面又不免信古，把他們關於政治社會的種種新觀念掛搭在少數古經籍上，如古文尚書和周禮之類。梨洲則不是極端主「用」論者，他沒有顏李的內在矛盾。至於在心性修養一方面，梨洲也對王學有重要的修正。王學末流好講「現成良知」，不需要「工夫」便可直透「本體」。梨洲却直截了當地說：「心無本體，功力所至，即其本體」。這雖是「尊德性」範圍中的事，但是在取徑上也恰和他主張由「道問學」進至「尊德性」的先後層次相應。後來乾嘉時代的章學誠便以梨洲這些觀點爲起點，完成了王學的智識化。

王船山在三大儒中理學的興趣最高，因此他曾正面地從哲學上討論到「聞見之知」的問題。船山仍在宋明理學的傳統之中，依然承認人的認知能力得之。所以他提倡程朱一派的「格物窮理」之學；而勸人不要學陸王一派的孤僻，祇講「存神」兩字。人的心之所以有靈明，是要靠見聞知識來培養和啓發的。更値得注意的是船山很佩服方以智、方中通父子的科學思想，認爲「格物」應該是「即物以窮理」，而不應該是「立一理以窮物」。前一種方法是客觀的，後一種方法則是主觀的。

我在前面又提到，儒家由「尊德性」轉入「道問學」的階段，最重要的內在線索便是羅整菴所說的義理必須取證於經典。這個趨勢在王陽明的時代已經看得見了，入清代以後更是顯露無遺。每一

個自覺得到了儒學眞傳的人，總不免要向古經典上去求根據。陸象山最富於獨立的精神，然而他也仍然要說他的思想是受到了孟子的啓示以後才自得於心的。王陽明在龍場頓悟之後便寫了「五經臆說」；他顯然是要把自己所悟得的道理和五經上的道理相印證。到了清初，顧亭林正式提出了「經學卽理學」的說法，這條思想史上的線索就越發彰顯了。當然，顧亭林並沒有親自寫下「經學卽理學」這五個字，這五個字是後來全謝山根據亭林給友人論學的一封信總結出來的。但大體上是符合亭林的本意。亭林因爲不滿意晚明心學流入純任主觀一路，所以才提倡經學研究。在他看來，儒家所講的「道」或「理」當然要從六經孔、孟的典籍中去尋求，離開了經典根據而空談「性命」、「天道」，則祇有離題愈遠。因此古代僅有「經學」沒有所謂「理學」。亭林又曾提出「明道」和「救世」兩大目標；「救世」是屬於「用」的一方面，我們在上面已經提過了，「明道」則非研究經學不可，這就是亭林心目中的「理學」。所以，他又堅決地宣稱，凡是「不關於六經之旨、當世之務」的文字，他都一概不爲。其實，亭林這番意思不但遠在明代已呼之欲出，卽在當時也頗有同調。黃梨洲一方面提倡「學者必先窮經」，另一方面又說「讀書不多無以證斯理之變化」，這也顯然是要把經學和理學打成一片。方以智晚年在江西青原山講學，出入三教，在儒學方面他明確地提出「藏理學於經學」的主張，更和亭林的說法如出一口。清初這幾位大師，背景和學術淵源各不相同，居然不期而然地得到共同的結論，這就可以看出當時思想史上的一種新的動向了。不過由於亭林的口氣最爲堅決，又處身於儒學傳統的樞紐的地位，因此影響

也最大。後來的人都尊奉亭林爲清學的開山宗師，當然是有理由的。

但是亭林之所以特別爲羣流所共仰還不僅是因爲他有理論、有口號，更重要的是他有示範性的著作，足爲後人所取法。日知錄中關於經學的幾卷以及音學五書都是這樣的著作。我們知道，學術史上每當發生革命性的變化時，總會出現新的「典範」（“paradigm” 這是採用孔恩Thomas S. Kuhn在The Structure of Scientific Revolutions 一書中的說法。）在任何一門學術中建立新「典範」的人都具有兩個特徵：一是在具體研究方面他的空前的成就對以後的學者起示範的作用；一是他在該學術的領域之內留下無數的工作讓後人接着做下去，這樣便逐漸形成了一個新的研究傳統。顧亭林和後來清代考證學的關係便恰是如此。當然，亭林的考證並不是前無所承，但經學考證發展到他那樣的規模和結構才發生革命性的轉變，那也是無可否認的。

## 六　經學考證及其思想背景

「經學卽理學」要成爲一個有眞實內容的學術思想的運動當然不能停留在口號的階段，而必須以具體的研究成績來說服人。從清初到乾嘉的經學考證走的便是這一條路。但是「經學卽理學」却建立在一個過份樂觀的假定之上：卽以爲六經、孔、孟中的道或理祇有一種正確的解釋，經過客觀的考證之後便會層次分明地呈現出來。事實上，問題決不如此簡單。清代經學考證直承宋、明理學的內部爭辨而起，經學家本身不免各有他自己獨特的理學立場。理學不同終於使經學也不能一致，這在早期尤爲明顯。一個人究竟選擇某一

部經典來作爲考證的對象往往有意無意之間是受他的理學背景支配的。這樣的史證可以說不勝枚擧，姑擇幾個最著名的例子說一說。劉宗周的弟子陳確在清初寫了一篇轟動一時的大文章，叫做「大學辨」。「辨」卽辨僞的意思。他列擧了許多項理由，證明「大學」這篇經典不是聖賢的經傳，而是秦以後的作品。這些理由中當然有很多是哲學性的（他稱之爲「理」），但是也有好幾項是歷史考證方面的（他稱之爲「迹」）。後來他又寫了許多書信，和同志輩繼續討論這篇「僞書」的問題。從這些信裏，我們淸楚地看到，他之所以對「大學」的眞僞發生興趣，主要是要解決義理系統上的困難。陸、王一派從來不滿意朱子的格物補傳，從王陽明到劉宗周尤其爲了「大學」的問題傷透了腦筋。王陽明的「大學古本」已是一種校刋的工作，而劉宗周一直到晚年仍然對「大學」一篇不能釋然無疑，現在陳確則用快刀斬亂麻的手段，乾脆斷定「大學非聖經」，乃後世的僞作，把這個複雜問題簡單地解決了。他的是非得失是另一問題，但他這篇著作却淸楚地把理學兩派的爭鬥從義理的戰場轉移到考證的戰場。

再擧淸初考證易經爲例來說明我們的論點。最早從事這個工作的大概要算是黃棃洲和黃宗炎弟兄，稍後又有毛西河（奇齡），都是浙東的王學一派。他們主要的目標是要考出宋以後易學中所謂先天、太極諸圖是從道敎方面傳來的，跟儒家沒有關係。表面上，這好像是出於歷史的興趣，而暗地裏則是在攻擊朱子。因爲朱子的周易本義的開頭便列了九個「圖」。我們可以斷言，黃氏弟兄以及毛西河之所以從易圖下手考證是有他的義理的動機的。我們應該記得，

關於太極圖的問題，朱子生前便已和陸梭山、象山兄弟展開了激辯。二陸當時就認爲周敦頤的太極圖出於道家，可能根本不是濂溪所作。朱子則特別看重周子的太極圖。所以易圖問題本是朱陸異同中的一筆舊賬。當然，易圖的考證要到稍後的胡渭手上才定讞，而胡氏則不一定有黃、毛諸人那樣的哲學背景。但攻難旣起之後，易圖問題已成經學上一大公案，這種情形自然又當別論了。另一方面，從淸初以至中葉，凡是爲「周易本義」辨護的人則都是在哲學立場上接近或同情朱子的。他們的辨護方式也出之於考證校讎一途。顧亭林在日知錄中便立專條，指出朱子的周易本義在明代修「五經大全」時被割裂殽亂了，以致後人已看不到朱子定正的原本。在胡渭的「易圖明辨」問世之後，王白田（懋竑）曾寫了一篇「易本義九圖論」爲朱子洗刷。他的結論是「九圖斷斷非朱子之作……蓋自朱子旣沒，諸儒多以其意，改易本義，流傳旣久，有所纂入，亦不復辨。」戴東原早年在「經考」裏面也有好幾條筆記是專爲朱子的易學開脫的。例如他在「先後天圖」條中說朱子「易學啓蒙」中載邵雍所傳的先天、後天之圖不過是用來釋易理的。朱子自己並沒有說先天圖是伏羲造的，後天圖是文王造的。關於「周易本義」，東原比亭林更進一步考出朱子原本的被攪亂早起於宋寶祐（1253～1258）中董楷所編的「周易傳義」。以上這三個人之中，王白田是一生治朱子之學的，固不必說，戴東原在「經考」時代也仍然信奉程、朱的「理精義明之學」。至於亭林，儘管後人把他當作漢學的開山大師，又有人說他是淸初反理學的先鋒，事實上他在學術思想方面是屬於朱子的系統。這一點章實齋早已指了出來。亭林生前十分尊敬朱子；

他的文集中有「華陰縣朱子祠堂上梁文」，又有「與李中孚書」提到他自己曾捐四十金為朱子建祠。嚴格地說，亭林只是反陸、王一系的心學，而不是毫無區別地反對整個宋明理學的傳統。所以，清初易經考證的經過最可以說明：理學立場不同則經學也不能不隨之而異。

最後讓我們舉閻百詩（若璩）和毛西河關於「古文尚書」的爭論來看清代經學考證的思想背景。閻百詩的「古文尚書疏證」是兩百多年來大家公認的一部最成功的考證傑作。當然，百詩是一個典型的考證學者，他喜歡從事考據工作，而且「古文尚書」也的確是南宋以來經學史上的一個大問題。他化了一生的功夫來考證這部僞書，當然基本上是受了純學術興趣的吸引。但是在純考證興趣之外，百詩也還另有一層哲學的動機。僞古文「大禹謨」有所謂十六字心傳，便是「人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中。」這十六個字又叫做「虞廷傳心」或「二帝傳心」、是陸、王一派最喜歡講的。明末的王學家尤其常常援引它。「人心」、「道心」的分別雖然朱子有時也引用，但朱子是不談「傳心」的，因為這個說法和禪宗的「單傳心印」太相似了。而且，朱子又是最早懷疑「古文尚書」乃後世僞書的一個人。所以我們可以說，這十六字心傳是陸、王心學的一個重要據點，但對程、朱的理學而言，却最多祇有邊緣的價值。到了清初，朱學中人往往特別提出這一點來加以猛烈的攻擊。例如「日知錄」「心學」一條便根據黃東發的議論痛斥「傳心」之說。閻百詩雖然不是理學中人，但是他的基本哲學立場則確為尊程、朱而黜陸、王。因此「疏證」中時有攻擊陸、王的議論，並於「十

六字心傳」爲僞作一點鄭重致意。黃梨洲爲「疏證」寫序也一改往日對此十六字深信不疑的態度，虛心接受百詩的發現。可見這十六字在全書中佔有特殊的份量，而百詩也的確有意識地藉辨僞的方式來推翻陸、王心學的經典根據。當時反對朱子最激烈的毛西河在思想上相當敏感，他讀了百詩的「疏證」之後，便立刻感到這是在向陸、王的心學進攻。因此他寫了一封信給百詩，說你考證「古文尚書」眞僞，爲什麼忽然要罵到金谿（陸）、姚江（王）的頭上，這豈不是節外生枝嗎？其實百詩辨僞本有一層哲學的涵義，並非節外生枝。毛西河也不是不了解這一點，所以他後來寫「古文尚書寃詞」時也特別強調十六字心傳不是後世僞造的。閻、毛兩人在「古文尚書」問題上的針鋒相對更可以讓我們看清楚清初考證學和宋、明理學之間的內在關聯。當時的考證是直接爲義理、思想服務的，也可以說是理學爭論的戰火蔓延到文獻研究方面來了。我們要個別地檢查每一個考證學者的思想背景、宗派傳承，看他的考證究竟有什麼超乎考證以上的目的。這樣一檢查，我們就會發現，顧亭林、閻百詩的考證是反陸、王的，陳乾初、毛西河的考證是反程、朱的，他們在很大的程度上依然繼承了理學傳統中程、朱和陸、王的對壘。我們決不能籠統地說清代經學考證單純地起於對宋明理學的反動。以前有人持這樣的看法，是因爲他們一方面沒有辨別出清初考證學者的思想動機，一方面又沒有察覺出十六世紀以後儒學從「尊德性」階段轉入「道問學」階段的新動向。

## 七　戴東原與章實齋

當然我並不是說清代每一個考證學家都具有思想的動機。到了清代中期，考證已形成風氣，「道問學」也取代了「尊德性」在儒學中的主導地位，這時候的確有許多考證學者，只是爲考證而考證；他們身在考證運動之中，却對這個運動的方向缺乏明確的認識。但這祇是就一般的情形而言。至於思想性比較強的學者則對清代學術在整個儒學傳統中的位置和意義有深刻的自覺。戴東原和章實齋便是最突出的例子。章實齋在清代學者中最以辨別古今學術源流見長，因此他對清代儒學的歷史淵源有非常深刻的觀察。我個人重新整理清代思想史，主要也還是靠實齋現身說法時所提供的線索。「文史通義」中有兩篇重要的文章，一篇是「朱陸」，一篇是「浙東學術」。「朱陸」篇大概寫於東原死後（ 1777 ）不久，可以說是實齋對於東原學術所作的一種「定論」；「浙東學術」則寫於實齋逝世的前一年（ 1800 ），是他自己的「晚年定論」。

照實齋的講法，朱、陸兩系到了清代已變成了所謂「浙西之學」和「浙東之學」。浙西之學始於顧亭林，經過閻百詩等一直傳到實齋同時的戴東原；浙東則始於黃宗羲，經過萬氏弟兄（充宗、季野），全謝山等傳到實齋本人。浙西之學的特色，實齋稱之爲「博雅」，這是繼承了朱子「道問學」的傳統。但「博雅」並不是泛濫無歸，而是像實齋所說的，「求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難。」浙東之學的特點是「專家」。所謂「專家」也就是與「博」相對的「約」，是先求大體的瞭解再繼續深入研究。

實齋是很自重同時也是很自負的。儘管他在當時學術界的地位遠不能和戴東原相比，但他却把自己看作是乾隆時代的陸象山，東原當然是並世的朱子了。東原是經學大師，實齋則提出史學來和他相抗。所以他不但發明了一套「六經皆史」的理論，而且說「浙東之學言性命者必究於史，此其所以卓也。」總而言之，清代朱陸變成了浙西和浙東的分流，博雅和專家的對峙，經學和史學的殊途。這一劃分在我們現在看來未免太過於整齊單純，其中包含了不少實齋自己的主觀嚮往的成份，因此和清代學術思想發展的實際情形必然有相當的距離。不過就實齋和東原兩個人的學術異同來說，大體上確是如此。

最值得我們注意的是實齋不肯說浙東和浙西的不同在於一個偏重「尊德性」，一個偏重「道問學」，雖然他明明知道這是朱陸異同的傳統分野。從這種地方我們便不難察覺到清代儒學的基調已變，「道問學」已成爲一個主要的價值，在通常情形下人們不大會懷疑它。實齋雖宗主陸、王，但對「道問學」則仍然採取積極的肯定態度。甚至後來攻擊漢學考證最烈的方東樹在不知不覺中也接受了考證學家的「道問學」觀點，否則他就不必極力爲程、朱辯護，說他們並「非舍學問，空談義理」了。

實齋說他自己屬於陸、王一系，這話確有根據。他是繼承了陸、王的「先立其大」的精神。但是陸、王的「先立其大」是指「尊德性」而言的，或者套用現代流行的名詞來說，是「道德掛帥」。實齋所謂「由大略而切求」却已改從「道問學」的觀點出發了，他講的是求知的程序。所以我認爲實齋是把陸、王徹底的知識化了，也

就是從內部把「尊德性」的陸、王轉化爲「道問學」的陸、王。這種轉化還可以從其他種種跡象上看得出來。例如他用學術性情來重新界說王陽明的「良知」；學者的「良知」不是別的，正是他求知的直覺傾向。他把「致良知」的「致」字說成「學者求知之功力」，也同樣是轉德成智的一種表現。

戴東原也十分了解清學的歷史地位。他早年已認定不知「道問學」便根本談不上什麼「尊德性」。晚年他的哲學論著——孟子字義疏證——完成以後，他更明確地提出「德性資於學問」的命題，所以有人說他持「知識即道德」的見解。我們通觀東原一生思想的發展，便知道他早年走的是程、朱「道問學」的路，中年以後開始和程、朱立異，晚年自己的思想系統漸次成熟才正式攻擊朱子。他在三十歲以前對程朱只有維護，並無敵意；相反地，他對陸象山、陳白沙、王陽明則公開地加以指責。我們可以說，早年的戴東原和顧亭林十分相似，他並不是籠統地反對宋明理學，而是站在「道問學」的立場上排斥陸、王的心學。清初經學考證背後的思想動機上東原的早期著述中還留下了明顯的痕跡，像「經考」和「與藍仲明論學書」都可以爲證。

東原晚期對程、朱系統的批評牽涉很廣，有的關於純哲學方面的，如理、氣、才、性等問題，也有雖是哲學問題然而却富於政治、社會的涵義，如理和欲的關係問題。但是在我看來，東原和程、朱的最大分歧還是在對待知識的態度上面。程、朱一方面講「進學在致知」，另一方面則更重視「涵養須用敬」。東原對「敬」的方面似乎缺乏同情的瞭解，因爲他認爲「主敬」是從釋氏教人認「本來

面目」變易的方法而來，而且「主敬」並不能使人得到事物之「理」。總而言之，他覺得程、朱在「敬」的方面講得太多，在「學」的方面說得太少。但東原畢竟還是一個儒者，他不但沒有完全拋棄了儒家所說的「德性」，而且基本上仍然承認人的「德性」是內在的、先天的，不是後天從外面獲得的，否則他就會捨孟子而取荀子了。不過德性雖內在於人，但却必須靠後天的知識來培養，使它得以逐漸發展擴充。他毫不遲疑地宣稱人的「德性始乎蒙昧，終乎聖智」，中間則全是用學問來擴充德性的過程。所以整個地看，知識的份量在東原的哲學系統中遠比在程、朱傳統中為重。我們可以說，東原是從內部把程朱的傳統進行了改造：加強了它的知識基礎，並削減了它的道德成份。他晚年雖然批評程、朱，但是在程、朱和陸、王之間我們很清楚地可以看出他的偏向是在程朱一邊。對於程、朱，他祇覺得他們「道問學」的程度尚不足，對於陸、王，他則認為和老、釋一樣根本就廢棄了「道問學」。由此可知，東原晚年雖同時攻擊程、朱和陸、王，但攻擊之中大有輕重之分。他既不是籠統地排斥宋儒，也不是因為宋儒講「義理」之學才加以排斥。一言以蔽之，東原的哲學澈頭澈尾是主智的，這是儒家智識主義發展到高峯以後才逼得出來的理論。以往的儒者縱使在個別的論點上偶有和東原近似之處，但是從來沒有人想要建立一套以智為中心的哲學系統。

## 八　結語

根據章實齋的指示，再加上我們對實齋和東原的理論文字的疏解，我們就確切地知道六百年的宋、明理學傳統在清代並沒有忽然

失蹤，而是逐漸地溶化在經史考證之中了。由於「尊德性」的程、朱和陸、王都已改換成了「道問學」的外貌，以致後來研究學術思想史的人已經分辨不出它們的本來面目了。清代當然還有許多號稱講理學的人，但是在章實齋的眼中他們不過是「僞程、朱」、「僞陸、王」而已。其中少數傑出之士，認眞地提倡朱學或陸學、如王白田、李穆堂諸人，也都採用了「道問學」的方式。王白田用一生的精力考證朱子的生平和著作，李穆堂也遍讀朱、陸之書、而且肯爲陸象山一兩句近禪的話翻遍釋藏，尋找出處。這些都顯然是以考證講義理，以「道問學」說「尊德性」。王、李諸人的著作雖仍不免有門戶之見，但是較之以前王陽明的「朱子晚年定論」和陳建的「學蔀通辨」要客觀多了，也謹嚴多了。在考證運動興起之後，沒有嚴肅的學者敢撇開證據而空言義理了。

段玉裁晚年頗有推崇理學的表示，又自責生平喜言訓詁考證，捨本逐末。這個例子好像表示「尊德性」的空氣仍然籠罩着乾嘉的學術界，以致像段玉裁這樣的考證大師都要懺悔自己太過於追求「道問學」了。其實這個問題並不能如此簡單地處理。本來儒學的重心確在它的道德性、宗敎性的方面，而儒學的這一部分則正托身在它的「尊德性」的傳統裏面。清儒的考證之學雖然發揚了儒家的致知精神，但是同時也不免使「道問學」和「尊德性」越來分得越遠。和「尊德性」疏離之後的「道問學」當然不可能直接關繫到「世道人心」，也不足以保證個人的「成德」。乾嘉之世，儒家統一性的「道」的觀念尙未解體，一意追求知識（儘管是關於儒家經典的知識）的學者在離開書齋的時候難免會懷疑自己的專門絕業究竟於世

何補，於己何益。段玉裁類似悔恨的言論應該從這種心理角度去瞭解，（至於專講「尊德性」是否必然有補於「世道人心」，甚至是否可以保證個人「成德」，則純是一事實問題。這裏可置之不論。）十六世紀時歐洲有些基督教的人文學者（Christian Humanists）在從事訓詁考證（Philology）之餘也往往流露出歉疚之情，覺得他們的訓詁工作無補於弘揚基督教之道。但是如果細察他們生平研治訓詁的經過，那眞可以說得上是全幅生命都貫注在裏面。他們事實上是把虔敬上帝的宗教熱誠轉移到學術研究上面去了。換句話說，學術研究已成爲他們的宗教使命了。段玉裁和許多其他乾嘉學者也是如此：他們「尊德性」的精神、「主敬」的精神都具體地表現在「道問學」的上面。段玉裁一方面說他平生不治理學，追悔已晚，一方面却因爲不知道「之」、「脂」、「支」三部的古音分別何在，而寫信給江有誥說：「足下能知其所以分爲三乎？僕老耄，倘得聞而死，豈非大幸！」孔子曾說過「朝聞道，夕死可矣」的話。現在段玉裁竟把儒家這種最莊嚴的道德情操移用到「聞」古音之「道」上面，這豈不可以說明清儒是用「尊德性」的精神來從事於「道問學」嗎？我說清代思想史的中心意義在於儒家智識主義的興起和發展，我所指的正是這種「道問學」的精神。「智識主義」不過是「道問學」的現代說法而已。其實把清代看作儒家「道問學」的歷史階段並不是我個人的什麼特殊發現，清代學者自己就是這樣說的。段玉裁的外孫龔自珍告訴我們：儒家之道不出「尊德性」和「道問學」兩大端，清代的學術雖廣博，但「其運實爲道問學」。他說這話是表示對清代儒學的偏向發展有所不滿，可是他所下的歷史斷案

却是動搖不了的。但是歷史是一種經驗知識，我們並不能以一兩句富於眞知灼見的斷語爲滿足。清代之運何以爲「道問學」，其中仍有無數的曲折在。怎樣把這許多曲折原原本本地整理出來，使大家都能看淸這一段學術思想發展的內在理路，這纔是現代史學工作者的任務。

我在開始時就說過，我對清代思想史提出一種新解釋是因爲我覺得以前從外緣方面來處理清代學術的幾種理論不能完全使我信服。無論是「滿淸壓迫」說或「市民階級興起」說最多都祇能解釋淸初學術轉變的一部分原因，而且也都太著重外在的事態對思想史的影響了。「反理學」之說雖然好像是從思想史發展的本身來着眼的，但事實上也是外緣論的一種伸延。因爲追溯到最後，「反理學」的契機仍然是滿洲人的征服中國激起了學者對空談心性的深惡痛絕。

我雖然批評了以上各種解釋，但我自己提出的「內在理路」的新解釋，並不能代替外緣論，而是對它們的一種補充，一種修正能了。學術思想的發展決不可能不受種種外在環境的刺激，然而只講外緣，忽略了「內在理路」，則學術思想史終無法講得到家、無法講得細緻入微。所以我的新解釋，也不是全面性的。事實上，我的新解正是乘舊說的間隙而起。「內在理路」旣是思想史的一個客觀的組成部份，以前的外緣論者也都多少接觸到了它，不過沒有達到自覺的境地，更沒有在這一方面作過比較有系統的、全面的探討而已。倘使沒有章太炎先生以來的許多思想史先輩留下的種種線索，我不相信我今天能夠提出這樣一種初步的看法。所以我的新解釋的產生，其本身便是思想史「內在理路」的一個最好見證。至於我的

說法究竟站不站得住，那當然完全是另外一個問題。最後我必須鄭重聲明一句，根據「內在理路」來整理淸代思想史，我自己的工作也不過剛剛有個初步的頭緒。這中間牽涉到無數具體而專門的問題，需要耐心地去解決，而且也決不是我個人的才力和精神所能夠承擔得起來的。我懇切地盼望有更多的同道來開闢淸代思想史研究的新方向！

——原載中華文化復興月刊，第九卷第一期

# 朱舜水之民族思想及其學旨

王賓客

讀本刊八卷四期梁容若先生所作「朱舜水與日本文化」一文，覺梁文博而約，可愛之作，其於舜水平生志行學旨，月旦紹介，亦復悉中肯綮，可毋論矣。第念今日世變之亟，度越前代何止十倍，而赤禍滔天全民沉淪之日，拯救之道，實莫要於發揚民族精神，而發揚之策，則莫尙於昌言吾民族之歷史，以史籍所紀之人物言行灌注人心，使人人皆知我民族之偉大，與夫民族鉅人之民族思想，則復國興漢不甘臣事胡奴之志必伸，雖爲懦夫亦將聞風興起矣。昔清儒龔定菴（自珍）氏有言：「滅人之國，必先去其史；隳人之枋，敗人綱紀，必先去其史；絕人之材，湮塞人之教，必先去其史；夷人之祖宗，必先去其史。」史之爲用大無與倫，孔子之所以可貴可尊，爲其能制史籍，非爲其能言仁義也，能言仁義者，周秦鉅子多且旨，何必獨尊孔子？故章太炎氏尊孔之言曰：「不言孔學則已，若言孔學，願亟以提倡歷史爲職矣。」爰就梁文所未言，言舜水之民族思想及其學術大旨如下二節，或足以振我民族之精神；養民族之正氣，是又不同於補遺之作者矣。

## 一　朱舜水之民族思想

方舜水濡次交趾時，安南王刑迫舜水爲之臣，舜水竣拒之，安南王謂其作僞也。書一「確」字使人諷舜水，謂其不肯臣事爲不確，舜水因作，「堅確賦」報安南王，乃免。其不爲異族效命之堅貞志操爲何如耶！原賦要言如次：

「確乎確乎，學力所成，微乎微乎，析理斯精。確則由堅而致，堅不能並確而陳。堅之蔽固，固之蔽陋，而確不與固陋兮爲鄰。歷百年而非故，匇嬗代而非新，道同德媲，麾之不去，身處傾危，招之不親；非晰精微於觀火，曷能震撼而凝神？涅之緇之，莫汚其白，磨焉磷焉，孰漓其淳，涇涇者其象乎，硜硜者，言必信，行必果，確然者言不期而自無遊行，行不期而自無偏頗。磽磽者其質乎，磽磽者保護之而僅完，晝剝之而旋缺；確然者，是非眩之而益明，東西衍之而不決。……吾以探確之源，……吾以定確之理。」

舜水此操伯仲傅山，蓋傅青主亦嘗於清康熙間被脅入都而終不屈也。康熙十七年開博學鴻詞科，有人薦青主，青主拒之。明年清廷檄邑長至青主寓次速駕，有類綁票。青主稱疾，有司乃令役夫舁其牀以行，二孫侍。旣至京，以死力拒，不願入城。於是益都馮溥相國首謁青主於城外，公卿畢至，青主臥牀不迎不送，衆不得已，合辭爲青主求免，康熙歎息而已不能強也。及許放還山，並以中書舍人予之，馮溥強青主入謝，使人舁牀入城，青主望見午門，淚下如雨，強掖之，則仆於地，衆皆太息曰，止止，意謂是卽謝矣。次年遂歸晉，大學士以下皆出城送行，青主嘆曰，自今以還，其脫然無慮矣，使後世或妄以劉因輩賢我，我且死不瞑目矣。聞者爲之咋

舌。還山後，雖隱居而仍不忘光復。黃冠道服乃其僞裝，以避清廷之目注，觀其風聞葉瀾蒼舉義一詩可見其殷望復國之念矣。詩云:「鐵脊銅肝杖不糜，山東留得好男兒，囊裝倡散天禎俸，鼓角高鳴日月悲。咳唾千夫來虎豹，風雲萬里泣熊羆，山中不誦無衣賦，遙伏黃冠拜義旗。」蓋謂義旗若至，則當出山相佐規復，不誦無衣之賦矣，他作如:「天地有腹疾，奴物（指滿人）生其中，神醫須武聖，掃蕩奏奇功，金虎亦垂象，寶雞誰執雄，太和休妄頌，筆削笑王通。」如:「讀詩何故爾，莫測淚從來，吟者見眞性，會家能不哀!」皆一唱三嘆者。明亡後諸大忠節之士，如王船山、黃梨洲、顧亭林、李二曲、黃道周、傅青主、朱舜水、張蒼水、孫夏峯……或藉講學以鼓吹光復散播民族思想；或躬冒鋒刃以圖規復，皆於無可奈何之日，爲不可爲之事，事不成，降而爲學，學則不能自由其說，降而咏詩，詩復恐其觸忌諱，遭際之苦，惟賴堅貞不拔之志以自解。然諸大忠之間，獨舜水寄跡日本際會較勝，爲能言語自由也。故舜水能于暢言明室敗亡之因，申論滅滿之策，尤以滅滿之論爲上上乘之作，今日言反共抗俄之略者不可不加之意。策云:

「滅虜之策不在他奇，但在事事與之相反，彼以殘，我以仁，彼以貪，我以義，解其倒懸，便已登之袵席。……天下英雄豪傑，皆我襁褓之子；同氣之弟，安有不合群策畢群力以報十七年刺骨之深讎哉!」

舜水所揭櫫,「事事與之相反」六字，可謂「放之四海而皆準，俟諸百世而不惑」之論。「事事與之相反」實可爲反共抗俄之至上策略，民族復興戰爭之進行正向。朱毛之所爲，我則不爲，朱毛之所

不爲，我則爲之。敵欲分化，我則團結，敵主壓迫，我主自由，敵予民以欺騙，我則予民以開誠，是之謂保民而王莫之能禦。舜水此言實重逾萬鈞，吾人瀏覽史籍，不可不於此等處着眼，於此等處取法，否則何貴有史。吾甚善章太炎之論史曰：

「僕以爲民族主義如稼穡然，要以史籍所載人物、制度、地理、風俗之類爲之灌漑，則蔚然以興矣。不然徒知主義之可貴，而不知民族之可愛，吾恐其漸就萎黃也!」

今日誠欲施灌漑於民族主義，使其不至萎黃，正須以民族事蹟與民族鉅人之言行爲稼穡之所資，得可資，失亦可資也，同可資，異亦可資也。得必推其所以得，而失亦必推其所以失也，則可斟酌以爲資矣。

策又有云：

「民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也；立功成名聲施萬世，未有易於此時者也。時乎時乎，遇此千萬年難過之期，而棄之輕於鴻毛，吾謂智者之所不爲也；仁者義者之所不爲也；有志者之所不爲也。」

滅虜策見舜水所作中原陽九述略文中，蓋因其徒日人安東守約請問明室敗亡及匡復之計，故作述略一卷荅之，時明亡已十七年，而舜水猶日夜紬繹光復之略，不但不因形格勢禁孤掌難鳴而餒其心，反謂「時乎時乎遇此千萬年難遇之期」而企望復國，持志之堅確，眞堪驚天地而泣鬼神。今朱毛雖竊壞中原不及五載，台澎之勢遠勝延平之日，公道在人外援未絕，是則誠能用舜水「事事與之相反」之策，何患大計之不成。吾人再讀舜水祭舟山守將王翊侍郞文中所

云：「甯可含恨而歿，不可覥息而生」二語，苟不益持吾志，豈不可哀耶！祭文節錄如后：

「世乃有非笑之曰，明室無王，普天臣虜，事不可爲，無不變貌革心，爾區區一二匹夫違天衡命妄言志節，一部二十一史何處紀載，而乃貿貿然出此乎。」

「嗚乎此何異汙泥之蝦蟆鼇鼇爲雄，糞壤之坵蚓歌詠得志，又何足與之言黑白較短長哉！……使忠臣者天下皆是，則忠臣安足貴哉！……然則忠臣者生於斯世，際遇何時，竭節何時，幸則爲郭李，不幸則爲宗岳，甯可含恨而沒，不可覥息而生。豈庸人而識之，比肩而遇之，有意而爲之，非時而不爲之者哉。」

「天之所以生人氣爲精而體爲粗，臣之所以事君忠爲上而功爲次。先生既已得其精者上者，而又何病哉。異日者，倘可得也，必不因此而忽也，必不可得也，亦不必耑以此爲恨也。」

夫哀莫大於心死，舜水之獨偉，卽在乎心不死與其「知其不可爲而爲之」之志趣，故雖在王翊死後猶未少折，其雖齎志以歿於異國，然其精神實歷千年而非故。康濟艱難之士如舜水者，偏不得遂其志行，徒使異國得其教育以興邦，殆何故歟？思之思之，不能不歸咎於明末政治之失敗，風氣之日下，雖有少數賢能亦莫挽多數既失之民心。觀舜水痛言：「崇禎末年縉紳罪惡貫盈，百姓痛入骨髓，莫不有時日曷喪及汝偕亡之心，故流賊至而內外響應，逆虜入而迎刄破竹」之實況，再以船山亭林所紀當時政治昏闇人心離散，官吏漁獵民不聊生之情景以相印證，可知明社之屋，咎在政治之不能保民，遂爲滿人所乘耳。

## 二 朱舜水之學術大旨

舜水學問賅博，其不言天道，不取宋儒程朱空談性理，而貴實踐之思想近似船山。舜水云:「夫子至聖，不言天道，子貢名賢，天道不可得聞。」船山亦有言:「孟子言性，孔子言習，性者天道，習者人道，魯論二十篇皆言習，故曰性與天道不可得而聞也。已失之習而欲求之性，雖見性且不能救其習，況不能見乎。」船山此種不空談天道反對玄學之論，與舜水若合符節，俱以實踐（即孔子之習）與事功爲尙。故舜水在日講學時，凡欲與討論道學者皆拒之。其與安東守約書札，屢斥空談性理天理而不即事以求理之妄，對於日本文化影響甚大，爰錄其言，佐以船山「天之道人不可以爲道」之論以相發明，甚有裨吾人今日之事業也。舜水與安東書云:

「昔有良工能於棘端刻沐猴，耳目口鼻宛然，毛髮咸具，此天下古今之巧匠也。若使不佞……得此則必抵之爲砂礫，何也，工雖巧無益於世也。彼之所爲道，自非不佞之道也。不佞之道不用則卷而自藏耳，萬一能大用之，自能使時和年豐，政治還醇，風俗逾厚，絕不區區爭鬥於口角之間。宋儒辨析毫釐，不曾做得一事，況又於屋下架屋哉！……」

「後生小子不知洒掃進退之節，未達愛親敬長之方，而遽於天理人私義理公私之際，與之辨析毫芒。……不佞徒以避難苟全，本非昌明道學而來，亦不以良知赤白自立門戶，足下幸勿再生葛籐，以滋煩擾。」

舜水之痛絕朱陸如此。蓋深惡抹煞現實人道事功而妄談天地，

如朱子三代天理後世人欲之劃運說，以及陳搏之術，京房之易，董仲舒之三統循環諸謬論者。船山亦力斥談天說地之妖妄，其言曰：

「人之道，天之道也，天之道，人不可以之爲道也。語相天下之大業，則必舉而歸之於聖人，乃其弗能相天歟，則任天而已矣。魚之游泳，禽之翔集，皆其任天者也。人弗敢以聖自尸，抑豈曰同禽魚之化哉？天之所生而生，天之所殺而殺，則是可無君也，天下之所哲而哲，天下之所愚而愚，則是可無師也，天之所有因而有之，天之所無因而無之，則是可無利用厚生之德也，天之所治因而治之，天之所亂因而亂之，則是無秉禮守義之經也。……夫天與之目力，必竭而後明焉，天與之耳目，必竭而後聰焉，天與之心思，必竭而後睿焉，……可竭者天也，竭之者人也，人有可竭之成能，故天之所死，猶將生之，天之所愚，猶將哲之，天之所無，猶將有之，天之所亂，猶將治裁之於天下，正之於己，雖亂而不俱流，立之於己，施之於天下，則凶人戢其暴，詐人斂其姦，頑人砭其愚，卽欲亂天下而天下不亂也。功被於天下，而陰施其裁成之德於匪人，則權之可乘勢之可爲，雖竄之流之不避怨也，若其權不自我，勢不可回、身可辱，生可損，國可亡，而志不可奪。雖然天亦豈必我爲匪人之餌，飽彼而使之勿脫於鈎哉。」

大哉船山，玩味此言，而尚不知竭人之成能以制勝自然界，眞同於禽魚矣！

舜水不言天道唯重人事之說，見其集中者甚夥，其與安東論及「道理止於日用能事而非說玄說妙言高言遠者所能知」之語，尤爲

深刻。舜水云：

「……顏淵問仁，夫子宜告之以精微之妙理，入於言思皆斷之路，超越於惟精惟一之命，方爲聖賢傳心之秘，何獨曰非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。夫視聽言動者，耳目口體之常事，非禮者中智之衡量，而勿者下學之持守。豈夫子不能說玄說妙言高言遠哉，抑顏淵之才不能爲玄爲妙騖高騖遠哉。……其所以授受者，止於日用之能事，下學之工夫。……故知道之至極者在此，而不在彼也。……夫高遠玄虛之故習，茫如捕風，一旦幡然，……或亦知道之至極者不在生知安行，而偏在於學知利行及勉強而行之者乎？」

舜水所謂「日用之能事」，所謂「道之至極者在此」，皆指眞道理在於人間事物，而不在于無極太極白月五星，道在於六德六行六藝，而不在於精微之辨析，如以清初名儒川人唐鑄萬之論道，以廣舜水之言，尤足以見空談天道不事人道之無裨於學，而有害於人有害於國也。

「天生物，道在物而不在天，天生人，道在人而不在天。取諸一物，道在此物而不在彼物，取諸一人，道在我而不在他人。身有目，目有明，身有耳，耳有聰，道在明而不在目，道在聰而不在耳，道在明明而不在明，道在聰聰而不在聰。……君子之學爲天下乳，不能育人，則生化無輔帝治以絕，大道以熄，其害甚於異端之橫行，蓋異端惑世如身之有病耳，學通無用，如身之氣盡而斃焉，不能究極之，勿言學也。」（以上言舜水反對空談天道之學旨）舜水評朱子能言窮理實則不能格致之論，

亦正而竅，節錄如次，附以顏習齋格致之釋，有足觀也。舜水云：

「若欲窮盡事事物物之理而後致知以及治國平天下，則人壽幾何，河清難俟。故不若隨時格物致知猶爲近之。……治民之官與經生大異，有一分好處則民受一分之惠，而朝庭享其功，不專在理學研窮也……。」

至顏習齋釋格物致知之義尤爲明徹，語見所著四書正誤。原文云：

「李植秀問格物致知，余曰，知無體，以物爲體，猶之目無體，以色形爲體也，故人目雖明，非視黑視白明無由用也，人心雖靈，非玩東玩西靈無由施也。今之言致知者，不過讀書講問思辨已耳，不知致吾知者，皆不在此也，譬如欲知禮，任讀幾百遍禮書，講問幾十次，思辨幾十層，總不算知，直須跪拜周旋，親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知，直須搏附擊吹口歌身舞，親下手一番，方知樂是如此，是謂「物格而後知致」。……格卽「手格猛獸」之格。……且如這冠，雖三代聖人不知何朝之冠也，雖從聞見而知爲某種之冠，亦不知皮之如何煖也，必手取而加諸首，乃知如此取煖。如這蔬蔬，雖上智老圃不知爲可食之物，雖從形色料爲可食之物，亦不知味如何辛也，必箸取而納之口，乃知如此味辛，故曰手格其物而后知致。」

從知格物致知，非靜坐冥思或師友問辨所能致其知，必躬親實事身體力行，經之驗之，乃可致也。王陽明欲格庭前之竹，亘數日數夜之工面竹冥思竹之何以異於木，竹何以中空而節節茁長，竹何

以剛而實柔，以爲靜思辨析卽可得其物理，詎意未致其知而已滿頭汗出如漿，卒致臥病，其迂如此。舜水故有不貴經生之論，以其閉門造車，不能出而合轍，無用也。古之聖人言卽其行，行卽其言，學卽其政，政卽其學，是以舜水主張爲學貴有用，不在乎理學研窮，而格致亦當於處事接物待人之時親身格焉而後知，非空談所能坐致也。其題程明道像乃不贊明道之理學，而重明道之不阿與其有用之學曰:「學貴有用，先生之學則有用，學貴不阿，先生之學則不阿。……雖小官必盡其心，奏其效，是有用也。……於朝堂之上，理明辭達，詘圉不覺自屈，是不阿也。」云云，可見舜水之糟粕宋儒，正因宋儒理學匪特無用於世且不能致眞知也。（以上言舜水主張格致工夫要從實事之履踐得之旨。）

舜水以學貴有用爲教，謂「能經邦弘化康濟艱難者乃爲巨儒」，雖以文文山之忠節，舜水僅目之爲書生，以其不能康濟艱難也。舜水曰:

「文文山鞠躬盡瘁死而後已，不肖亦亟稱其忠。……乃稱之爲聖則過矣。身爲總帥，未建尺寸之功，北歸而誤中虜計，幾爲李督府捕斬，嶺表再俘，過廬陵而復食，致王炎午有生祭之文。……事已無可如何，乃思黃冠歸故鄉，……若道生佛生以名其子，甚非大儒所宜。故略其小疵取其大節可也。猶未若張世傑一主死復立一主，匪躬不懈，抱鼓不衰。」

舜水之着重事功如此，從知其所謂儒必具「貞固足以幹事」之才。必有開濟撥亂治國平天下之業而後可稱曰儒。顏習齋亦云:

「儒者學爲君相百職，爲生民造命。……孔子之門莫道顏曾

七十賢是大人學君子儒，雖二千九百二十八徒衆，但習行一德一藝，皆大人學君子儒也。儒之處也惟習行，……儒之出也惟經濟，……離此一路……即另著一種四書五經，一字不差，終書生也，非儒也。……」

可知儒與書生之分野即以事業爲界。明末諸大儒所以見重於世，端在昌言經濟，講眞學問，指明讀書爲行道，非爲干祿，而所謂道，即經邦弘化與康濟艱難者是，故舜水告其徒安東云：

「以八股爲文章，非文章也，志在利祿，不過藉此干進，彼尙知仁義禮智爲何物，不過鈎深棘遠圖中試官已耳，非眞學問也。……故其四書五經之所講說者，非新奇不足駭俗，非割裂不足投時，均非聖賢正義，彼原無意於修身齊家治國平天下也。至若註脚之解，……高者求勝於德性良知，下者徒襲夫峨冠廣袖，優孟抵掌，世以爲笑，是以中國學問眞種子幾乎絕息!」

大人君子包天下以爲量，在天下則憂天下，在一邦則憂一邦，惟恐民生之不遂，斯爲有學而能行道之儒，若咬文嚼字皓首窮經之書生，非舜水之所謂儒。舜水以此教育日人，安得不啓後日維新之局；不宵惟是，其勉勵日人勿以地小而自歉之言，有造於日本者尤大。而日本之「尊王一統」與夫「忠君愛國」之精神，固亦舜水啓之矣。節錄其與日人加籐明友論勿以國小而自棄之言如下，以見其教澤所被。舜水云：

「若以貴國爲褊小爲東夷，謙讓不遑，則大不然，……今貴國幅員廣大千倍於滕，而百倍於豐鎬，物產又甚饒富，失今不爲，後必有任其咎矣。若以風物禮義爲歉者，則建學立師，乃

所以習長幼上下之禮，申孝悌之義，忠君愛國而移風易俗也，何以歉焉，惟期銳志舉行之，……豈以地哉。」（以上言舜水主爲學在於致君澤民之旨。）

舜水尊史，與船山亭林梨洲皆同其意。有云：

「一部通鑑，明透立身制行當官處事，俗儒虛張架勢，空馳高遠，必謂舍本逐末，沿流失原。殊不知經簡而史明，經深而史實，經遠而史近。……知向學之方，推之政治而有準，使後人知爲學之道在於近裏著已，有益天下國家，不在乎純弄虛花捕風捉影。」

「中年尙學，經義簡奧難明，讀之必生厭倦，不若讀史之爲愈也。資治通鑑文義膚淺讀之易曉，而於事情又近，……於事理脗合，世情通透，必喜而好之，……由此而國語左傳皆史也，則義理漸通矣。」

舜水以讀史爲通義明理之方，言簡意賅，與船山史論所云：「鑑者明通之也，廣資之也，深入自取之而治身治世，肆應而不窮」之旨同，從亦可知舜水「理在事中不在物外」之說爲正鵠，苟以文學爲事功之資，則非讀史不可，日本之大開彰考館以纂史，歷二百五十餘年而始成，固舜水之徒德川光圀淑之也。（以上言舜水重史之見）

今述舜水之言行暫止於此。或問明季大儒輩出，子何以獨彰舜水，則應之曰，舜水之事功獨彰也。昔以孔子之聖，不得君師之位以行其政教，不得已退而講學，言其行唯在于孝弟忠信，其職唯在于洒掃應對進退，其文在于詩書禮易春秋，其用之身，在于出處去

就交際，其施之天下，在于政令敎化刑罰之道，傳而詔之後世，人賴以立。舜水光復明社之志不遂，始浮海入日，出其餘緒陶冶異族，猶足與人之邦，非眞儒孰能。若謂同時之輩學問事功足與舜水媲美者，則惟顧亭林尙矣，蓋亭林居華陰以關中爲天府，其險可守，雖著書不忘兵革之事，其奔走匡復之志不遂，則推逆百王之制以待後聖，其志行亦卓矣。今日國步猶艱，後死者觀于舜水欲以匹夫之力致規復社稷之功，與其不事異族之操，大人君子之學，誨人以正之心，躬行實踐之規，亦可以長見賢思齊之志矣。抑吾又聞墨子非命之言曰：「安危治亂存乎上之爲政也，則夫豈謂有命哉。昔者禹湯文武爲政乎天下之時，曰，必使飢者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治，遂得光譽令問於天下，夫豈可謂命哉，故以爲其力也。」味墨子之言，鑑明末之政，豈不足以啓爲政尙力之信，破天命國運之惑耶?

（原載大陸雜誌第八卷第八期）

缺 页

# 顧寧人學術之淵源

## —考據學之興起及其方法之由來—

牟潤孫先生講

### 一

清初在學術史上可稱爲大儒者，有黃梨洲（宗羲）、顧寧人（炎武）、王船山（夫之）、顏習齋（元）諸人。梨洲尊奉陽明，爲蕺山（劉宗周）正傳，雖晚年講學自闢新局，而依然明儒氣像；船山持論近乎橫渠（張載），不同陽明，而其書晚出，於清學頗少影響；習齋排斥程朱，而其學仍不能擺脫理學諸儒窠臼，（用錢賓四先生說）且一傳遂絕，可置無論；爲考據之學者，惟有寧人，世多稱之爲考據學開山大師。顧氏曾有「古之理學經學也」之語，人遂謂考據學爲宋明理學之反動，謂寧人爲反理學家。夷考其實，則顧氏頗尊信理學，其所反對者，絕非宋明理學之全部，以反理學家名之，殊嫌不切實際。

寧人之學蓋出自朱晦翁（熹），其持論同乎黃東發（震），其治學極近乎魏鶴山（了翁）、王厚齋（應麟），其目的在對於理學有所補偏救弊，亦可謂之對理學一部份之修正。由於滿清慘酷統治力之壓迫，顧氏所倡導之學問，逐漸變質，與其並世而時代稍後之閻百詩（若璩）胡朏明（渭）已貌似而神非；降及乾嘉，東原（戴

震，竹汀（錢大昕）諸大師僅傳考據，與寧人之學術規模氣象迥然有別。世人徒見乾嘉經師之重音韻、訓詁、禮制、名物，果有異乎宋明諸儒之講求理氣性命，溯流求源，乃以爲寧人之反理學爲堅塙可信之說矣。

夫寧人所反對者爲理學之一部份，質言之陸王之學也。其與施愚山（閏章）書云:「理學之名自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也，故曰，君子之於春秋，沒身而已矣。今之所謂理學，禪學也，不取之五經，而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也。論語聖人之語錄也，舍聖人之語錄，而以事於後儒，此之謂不知本矣。」既云「理學之名宋人始有之」，又云「古之所謂理學經學也」，「今之所謂理學禪學也」，其意豈非謂宋之理學卽經學，而明之理學爲禪學乎？禪學則顧氏所反對者也。寧人曾撰下學指南，其書今已不可得見，其序見於亭林文集，略云：「今之學者必求諸語錄，語錄之書始于二程……而淫于禪學者實多，然其說蓋出於程門。故取慈谿黃氏日鈔所摘謝氏、張氏、陸氏之言，以別其原流，而衷諸朱子之說。夫學程子而涉于禪者，上蔡也。橫浦則以禪而入于儒，象山則自立一說，以排千五百年之學者，而其所謂收拾精神，去階級，亦無非禪之宗旨矣。後之說者，遞相演述，大抵不出乎此；而其術愈深，其言愈巧，無復象山崖異之迹，而示人以易信。苟讀此編，則知其說固源于宋之三家也……有能由朱子之言，以達夫聖人下學之旨，則此一編者，其碩果之猶存也」。由此序觀之，寧人論學，依據黃東發，宗法朱晦菴，而排斥陸王，固昭昭然也。其所以撰下學指南者，抉發陽明之淵源，歸罪於上蔡（謝良佐），

橫浦（張九成）象山（陸九淵）耳，後之說者云云，自是指陽明一派。

日知錄中有攻擊陽明之說者多條，其說有云：「孟子言，所不慮而知者，其良知也，下文明指是愛親敬長，若夫因嚴以教敬，因親以教愛，則必待學而知之者矣。今之學者，明用孟子之良知，暗用莊子之眞知」。又云：「劉石亂華本於淸談之流禍，人人知之，孰知今日之淸談，有甚於前代者？昔之淸談談老莊，今之淸談談孔孟。未得其精，而已遺其粗，未究其本，而先辭其本，不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰『一貫』，曰『無言』。以『明心見性』之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。」又云：「以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣，王夷甫之淸談，王介甫之新說，其在於今，則王伯安之良知是也。孟子曰，「天下之生久矣，一治一亂』。撥亂世反之正，豈不在後賢乎？」曰「良知」爲暗用「眞知」，曰以「空言」代「實學」，曰「良知」與「淸談」「新說」同爲流禍天下之學，其指斥陽明之說峻厲乃至如此。故梁任公先生著淸代學術概論云：「炎武對於晚明學風，首施猛烈之攻擊，而歸罪於王守仁」，是也；又云:「炎武未嘗直攻程朱，根本不承認理學之能獨立」，則可商矣。梁先生引全謝山（祖望）所撰亭林先生神道表以爲證，神道表云:「晚益篤志六經，謂『古今安得別有所謂理學者，經學卽理學也。自有舍經學而言理學者而邪說以起。不知舍經學，則其所謂理學者禪學也』。故其本朱子之說，參以慈谿黃東發日抄，所以歸咎於上蔡、

橫浦、象山者甚峻。於同時諸公，雖以苦節推百泉、二曲、以經世之學推梨洲，而論學則皆不合。其書曰下學指南，或疑其言太過，是固非吾輩所敢遽定；然其謂『經學卽理學』，則名言也。」謝山此文推挹寧人備至，儒林傳誦，言顧氏學行者，必取資於是；然證以寧人致施愚山書，所云:「古之所謂理學，經學也，今之所謂理學禪學也」數語，似與神道表所云「安得別有所謂理學者，經學卽理學也」，意義有出入。就其原語推之，顧氏認爲理學有古今之別，古人講理學者講經學，今人講理學者講禪學，未嘗有「經學卽理學，安得別有理學」之意。謝山所述，恐已違失其眞意。清代學術概論所引，復止於「邪說以起」句，而不取下文「舍經學，則其所謂理學，禪學也」之語，寧人反理學之號，遂由此確立。況謝山謂顧氏本朱子之說，與百泉、二曲、黎洲論學則皆不合云云，可與下學指南序相印證，爲寧人講理學之確據，亦論寧人學術宗旨及淵源者所必當參考之說。奈任公先生熟視無睹，曰：「炎武未嘗直攻程朱，根本不承認理學之能獨立」，則「本諸朱子」者，易爲「未直攻朱子」矣，徑易原句，未知別有何據？若夫「不承認理學之能獨立」一語，則似是而實非，殆於寧人學術宗旨猶未能瑩澈。顧氏蓋認爲講理學云者，卽講明經之理也，此非其一人之私言，朱子卽如此教人；與經分離而別求之於心，則顧氏之所以排斥陸王學也。寧人非不講理學，特不講離經之理學耳，任公先生籠侗言之，遂使人之於顧氏學術宗旨迷罔矣。

寧人反對陽明之學，淵源於東發，前已擧其下學指南序，日知錄中引用黃氏之說者頗夥，玆略擧一二以示例。如心學條，引黃氏

日鈔，解尚書「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」章之說云：「此章本堯命舜之辭，舜申之以授禹而加詳焉耳。堯之命舜曰允執厥中；今舜加危、微、精一之語於允執厥中之上，所以使之審擇，而能執中者也……豈爲言心設哉？近世喜言心學，舍全章本旨，而獨論人心道心。甚者，單摭道心二字，而直謂卽心是道，蓋陷於禪學而不自知，其去堯、舜、禹授天下之本旨遠矣。蔡九峯之作書傳，述朱子之言曰，『古之聖人將以天下與人，未嘗不以治之之德而並傳之』，可謂深得此章之本旨。九峯雖亦以是明帝王之心，而心者治國平天下之本，其說固理之正也。其後進此書傳於朝者，乃因以三聖傳心爲說；世之學者遂指此書十六字爲傳心之要，而禪學者借以爲依據矣。愚按心不待傳也，流行天地間，貫徹古今，而無不同者，理也。理具於吾心，而驗於事物。心者，所以統宗此理，而別白其是非，人之賢否，事之得失，天下之治亂，皆於此乎判。此聖人所以致察於危、微、精、一之間，而相傳以執中之道，使無一事之不合於理，而無有過不及之偏者也。禪學以理爲障，而獨指其心，曰不立文字，單傳心印。聖賢之學，自一心而達之天下國家之用，無非至理之流行，明白洞達，人人所同，歷千載而無間者，何傳之云？」東發宗仰朱子，故引書傳所述朱子之言，稱爲得此章之本旨。寧人詳錄其說，則其贊同黃氏，自不待言。亭林文集有與友人論學書，世人多舉之以明寧人之反理學。其中有云：「今之君子則不然，聚賓客門人之學者數十百人，譬諸草木，區以別矣，而一皆與之言心、言性、舍多學而識，以求一貫之方；置四海之困窮不言，而終日講危、微、精、一之說。是必其道之高於夫子，而其

門弟子之賢於子貢，祧東魯，而直接二帝之心傳者也，我弗敢知也！」合黃說而觀之，顧說脫胎於黃，不益可明乎？其所反對者非朱子所講之理學，而爲上蔡迄陽明之理學，亦不益可明乎？若謂是尙不足證，則黃氏日鈔解論語性與天道章有云：「子貢明言不可得而聞，諸儒反謂其得聞而歎美，豈諸儒專言性而天道，故自主其說如此耶？要之，子貢之言，正今日學者所當退而自省也。」寧非顧說之良好注脚耶？

又內典條引黃氏日鈔解論語曾子三省章之說云：「集注首戴尹氏曰，『曾子守約，故動必求諸身』，語意已足矣。次戴謝氏曰,「諸子之學皆出於聖人，其後愈遠而愈失其眞。獨曾子學專用心於內，故傳之無弊」。夫心所以具衆理而應萬事，正其心者，正欲施之治國平天下，孔門未有專用心於內之說也。用心於內，近世禪學之說耳，象山陸氏因謂曾子之學是裏面出來，其學不傳；諸子是外面入去，今傳於世者，皆外入之學，非孔子之眞。遂於論語之外，自謂得不傳之學，凡皆源於謝氏之說也」。東發於朱說之可與陸氏相牽合者，均一一檢出，或歸罪於上蔡諸人，考亭功臣之稱，卽緣於是。此條日鈔原文有「此說今視晦菴殊不侔，使晦菴集注於今日，謝氏之說，不知亦收戴否？」之語，顧氏易爲「後有朱子，當於集注中去此一條」。語意雖緩急有殊，幹蠱之心則同，反對云乎哉？寧人於是條云：「古之聖人所以教人之說，其行在孝、弟、忠、信，其職在灑掃、應對、進退、其文在詩、書、禮、易、春秋，其用之身，在出處，去就、交際，其施之天下，在政令、教化、刑罰，雖其和順積中，而英華外發，亦有體用之分，然並無用於內之說」。顧氏

所論，卽東發「具衆理應萬事」之詳目，故引黃說爲佐證。而推求二人立說之本，則固同出自晦菴，非東發寧人所剏也。朱子答楊子直書云：「大抵身心內外，初無間隔。所謂心者，固在於內，而凡視聽言動語默出處之見於外者，亦卽此心之用，而未嘗離也。今於其空虛之處，則操而存之；於其流行運用之實，則棄而不省；此於心之全體，雖得其半，而失其半矣……」答陳師德書云：「……夫子敎人持敬，不過以整衣冠、齊容貌爲先。而所謂致知者，又不過讀書史、應事物之間，求其理之所在而已。皆非如近世荒誕怪譎，不近人情之說也。」答陳膚仲書云：「承以家務叢委，妨於學問爲憂。此固無可奈何者！然，亦只此便是用切實地。但每事看得道理，不令容易放過；更於其間見得平日病痛，痛加剪除，則爲學之道，何以加此？若起一脫去之心，生一排遣之念，則理事却成兩截，讀書亦無用矣！」晦菴教人必在日常生活上下功夫，未嘗言專用心於內，語錄及論學書中多陳此義，東發申明其學，寧人承而發揮之，系統源流，皎然可尋。

寧人宗仰朱子，捐資與人共爲之建祠於華陰，所撰上梁文有云：「兩漢而下，雖多保殘守缺之人。六經所傳，未有繼往開來之哲。惟絕學首明於伊雒，而微言大闡於考亭，不徒羽翼聖功，亦乃發揮王道，啓百世之先覺，集諸儒之大成」。其推崇晦菴可謂備至，抑且贊及伊川，豈僅未直攻而已？其與友人論易云：「昔之說易者，無慮數千百家，如僕之孤陋，而所見及寫錄唐宋人之書，亦有十數家，有明之人之書不與焉，然未見有過於程傳者」。日知錄論周易者，多引伊川之說，對於程傳亦極爲贊稱，云：「不有程子，大義

何由而明乎？」則上梁文所云，「絕學首明於伊雒」，非信筆虛譽，可知矣。日知錄論從祀條更有云：「以今論之，唯程子之易傳，朱子之四書集注、易本義、詩傳、及蔡氏之尚書集傳，胡氏之春秋傳，陳氏之禮記集說，是所謂『代用其書，垂於國冑』者耳；南軒之論語解，東萊之讀詩記，抑又次之；而太極圖、通書、西銘、正蒙、亦羽翼六經之作也」。所舉皆理學家之要籍名著，以爲其人有功聖學，當從祀孔廟，則寧人之未嘗反對理學，且甚尊信之，不由是可得明證邪？

亭林文集載與友人論學書首云：「竊歎夫百餘年以來之爲學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也」。以下遂詳論專言心性者，非孔門之學。自北宋諸儒倡理學迄亭林之世，已五百餘年，果爲反對程朱以來之理學，縱其不精算術，斷不能顢頇至此。日百餘年來云云，其爲指斥陽明無疑。日知錄有朱子晚年定論條，力斥朱陸早異晚同之說，首舉羅整菴（欽順）致陽明書之說，次述陳淸瀾（建）學蔀通辯之說，後更引及孫北海（承澤）考正晚年定論之說，極言從王學者詆毀朱子之害。孫氏初附東林，繼降闖賊，終入於淸，其人乃士林所不齒，以行誼而論，當爲寧人深惡痛絕。徒以其能反對陽明，遂稱引其說，爲朱子辯護。則當淸初之際，以在野大儒而尊崇朱子者，宜莫顧氏若矣。

## 二

顧氏之所以反對陽明者，自是目睹世變，感傷家國之痛，追本窮源，因而歸罪於良知之學，前所論述與載於文集日知錄者，均可

見其意，世多有論之著，已不待辭費。至於寧人所倡經世之學，則近於浙東永嘉，與晦菴又復不侔，此雖有激於當時環境之轉變，而論及其學術脈絡，則又未嘗無可說者焉。南宋魏鶴山因輔漢卿（廣）而私淑朱子，乃亦治永嘉之學，則二者固可調和也，全謝山云：「嘉定而後，私淑朱張（南軒）之學者，曰鶴山魏文靖公，兼有永嘉經制之粹，而去其駁。世之稱之者，以並之西山（眞德秀），有如溫公、蜀公，不敢軒輊。梨洲則曰，『鶴山之卓犖，非西山依傍門戶所能及。』予以爲知言」。寧人學術氣象蓋與鶴山近似，故亦不專重晦菴，而其所尤近似者則爲王厚齋。全謝山云：「四明之學多出陸氏，深寧（即厚齋）之父亦師史獨善，以接陸學，而深寧紹其家訓。又從王子文以接朱氏，從樓迂齋以接呂氏，又嘗與楊東澗游，東澗亦兼治朱呂陸之學者也。和齊斟酌，不名一師。」樓昉號迂齋嘗從學呂東萊（祖謙），厚齋之父王謙甫（撝）爲迂齋高弟，非厚齋本人也。南宋朱、呂、陸，三家本鼎足而三，至王氏混而一之；顧氏則於晦翁東萊之學均能接受，惟惡象山。然厚齋亦不喜談性命，而頗好實學，寧人之議論宗旨，著述體例所以與王氏相近似者，以二人之思想趨向實在同一途徑上也。黃百家云：「淸江貝瓊言，自厚齋尙書倡學者以考亭朱子之說，一時從之而變，故今粹然皆出於正，無陸氏偏駁之弊。然則四明之學，以朱而變陸者，同時凡三人矣，史果齋也，黃東發也，王伯厚也。」則王氏本以朱變陸，其父謙甫雖曾接陸學，而厚齋則私淑晦菴，其爲寧人所師法，此爲要因。全謝山云：「深寧論學蓋亦兼取諸家，然其綜羅文獻，實師法東萊。」厚齋之綜合諸家，固當時自然之趨勢，而其治學則以考亭東萊兩

家之說爲中心，餘僅枝節耳，王氏開其先，顧氏承其後。厚齋著詩地理考、通鑑地理通釋、漢制考諸書。寧人著天下郡國利病書、肇域志、歷代帝王宅京記諸書，皆東萊之學也。厚齋著困學記聞，寧人著日知錄，則考亭東萊彙合之學也。

黃百家謂以朱變陸者三人，厚齋之外有史果齋、黃東發，果齋（蒙卿）之學，非顧所取資，可勿論焉。至於東發，則寧人受其影響最深，前已言之矣。黃百家云：「當宋季之時，吾東浙狂慧充斥，慈湖（楊簡）之流弊極矣，果齋文潔（即東發）不得不起而救之。然果齋之氣魄不能及於文潔；而日鈔之作，折衷諸儒，即於考亭亦不肯苟同，其所自得者深也。」全謝山云：「婺學（何基、王柏、金履祥等）出於長樂黃氏（黃榦），建安之心法所歸，其淵源固極盛。先生（東發）則獨得之遺籍，默識而冥搜，其功尤巨。試讀其日鈔，諸經說，間或不盡主建安舊講，大抵求心之所安而止，斯其所以爲功臣也。西山爲建安大宗，先生獨深惜其晚節之玷，其嚴密如此。」朱子門人輔漢卿，漢卿再傳而爲王貫道（文貫），東發爲貫道弟子，非無師承。而東發論學甚爲嚴正，毫不苟同；擯斥心學尤力，即伊川、晦菴亦必糾揭其違誤。百家謂「其所自得者深」，謝山謂「其爲功臣」，就建安後學而言洵足當之無愧。寧人深好其學而紹述之，則其所接受之朱學，爲經東發修正之朱學，絲毫不容與心學相牽混。考亭之學本兼尊德性，道問學兩途，由黃而顧，愈演愈偏，遂致尊德性之用日淡，道問學之功日深，朱學之變爲寧人，宛如陸學之變爲陽明，其關繫於一代學風者，固均至鉅且重。鶴山生當南宋末季；厚齋、東發則身逢亡國，窮老著書，其心境遭際均

與亭林極相彷彿，顧學之近似三氏蓋非偶然，而研尋三家學案，足爲說明顧氏學術之旁助，亦職是之故也。

## 三

寧人自述其爲學標的，曰「行己有恥」，曰「博學於文」，其與友人論學書云：「命與仁，夫子之所罕言也，性與天道，子貢之所未得聞也。性命之理著之易傳，未嘗數以語人。其答問士也，則曰『行己有恥』；其爲學，則曰『古好敏求』……嗚呼！聖人之所以爲學者，何其平易而可循也，故曰下學而上達。顏子之幾乎聖也，猶曰『博我以文』……自曾子而下，篤實無若子夏，而其言仁也，則曰『博學而篤志，切問而近思』……孟子一書，言心言性，亦諄諄矣，乃至萬章，公孫丑、陳代、陳臻、周霄、彭更之所問，與孟子之所答者，常在乎出處去就辭受取與之間……是故，性也，命也，天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恆言也。出處去就辭受取與之辨，孔子孟子之所恆言，而今之君子之所罕言也……愚所謂聖人之道者，如之何？曰『博學於文』，曰『行己有恥』，自一身以至於天下國家，皆學之事也；自子臣弟友以至出入往來，辭受取與之間，皆有恥之事也……嗚呼！士而不先言恥，則爲無本之人，非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人，而講空虛之學，吾見其日從事於聖人而去之彌遠也。」顧氏欲矯明學之空疏，遂以「博學於文」相倡，欲嚴華夏之辨而勵氣節，故以「行己有恥」相倡，自爲針對時弊而發，亦即所謂對宋明理學之補偏救弊。而其本源，則仍是考亭之學，初未嘗離其宗。日知錄性與天道條云：「夫子之教人，

文行忠信，而性與天道在其中矣，故曰不可得而聞」。又引朱子曰：「聖人教人，不過孝弟忠信，持守誦習之間，此是下學之本。今之學者，以爲鈍根不足留意，其平居道說，無非子貢所謂不可得聞者。」是其證也。前論顧氏引用黃東發之說，已明此義，茲可不贅，惟「持守誦習」卽所以講明「孝弟忠信」，「博學」與「行己」是一事，而非兩截，故曰「性與天道」在「文行忠信」之中。日知錄博學於文條云：「君子博學於文，自身而至於國家天下，制之爲度數，發之爲音容，莫非文也……『觀乎人文，以化成天下，』故曰『文王旣沒，文不在茲乎？』而謚法『經緯天地文』，與弟子之學詩書六藝之文有深淺之不同矣。」以亭林文集戴與人書云：「君子之爲學，以明道也，以救世也，徒以詩文而已，所謂雕蟲篆刻，亦何益哉！」又與人書云：「孔子之刪述六經，卽伊尹、太公救民於水火之心，而今之注蟲魚木者，皆不足以此也，故曰『戴之空言，不如見諸行事』。夫春秋之作，言焉而已，而謂之行事者，天下後世用以治語人之書，將欲謂之空言，而不可也。愚不揣，有見於此，故凡文之不同六經之指，當世之務者，一切不爲。」可知寧人之博學於文，非僅讀書中文字而已，將以見諸行事；所謂「行己有恥」者，持躬之學，所謂「博學於文」者，治人之學，而「博學」卽所以「明道」，「行己」亦所以「明道」，本非二事。朱子答許中應云：「夫道之體用，盈於天地之間。古先聖人旣深得之，而慮後世之不能達日用此，於是立言垂教……學者正當熟讀其書，精求其義，考之吾心以求其實，參之事物，以驗其歸，則之間，諷誦思存，應務接物，無一事之不切於己矣。」又答曾景建云：「讀書固吾事之不可已

者……卽吾日用之間，參以往訓之指，反應推窮，以求其理之所在……然後意誠心正身修，而推以治人無往而不得其正者。」寧人所倡「博學於文」卽朱子讀書之學，惟寧人，參以東萊鶴東山之學，其範圍較朱子擴大，故不曰讀書，而曰：博學於文」。其時氣節出處，爲學人所首當注意講求者，故不曰正心修身，而曰「行己有恥」。論其題目，自不盡符合，語其精神，則終是上承考亭。考亭未嘗截學行爲二事，寧人亦未嘗截學行爲二事，日知錄與亭林文集之說，均有明證。

## 四

寧人所倡考據之學，上承厚齋，遙接晦菴，其初意蓋欲以之糾正明人空疏之習，以興復宋人之學也。日知錄卷十六至十八諸條於明代學人徒知應考而不讀書之弊，痛切言之，其所最疚心者有二事，一爲八股，一爲五經大全。五經四書大全條云：「僅取已成之書，抄謄一過，上欺朝廷，下誑士子……制義初行，一時人士盡棄宋元以來所傳之實學，上下相蒙，以饕祿利，而莫之問。經學之廢，實自此始。」書傳會選條云：「自八股行而古學棄，大全出而經說亡。」經義策問條云:「今之經義論策，其名雖正，而最便於空疏不學之人。」亭林文集有生員論，又極論之云：「國家之所以取生員與考之以經義論策表判者， 其明六經之旨，通當世之務也。今以書坊所刻之義謂之時文，舍聖人之經典，先儒之注疏，與前代之史不讀，而讀其所謂時文。時文之出，每科一變，五尺童子能誦數十篇，而小變其文，卽可以取功名；而鈍者至白首而不得遇。老成之士，旣

以有用之歲月銷磨於場屋之中，而少年捷得者，又易視天下國家之事，以爲人生之所以爲功名者，惟此而已。夫然後，寇賊姦宄得而乘之，敵國外侮得而勝之。苟以時文之功，用之於經史及當世之務，則必有聰明俊傑通達治體之世，起於其間矣。」其對於當時八股之弊害，蓋知之甚，言之切，遂舉明之所以亡者，亦歸罪焉。日知錄擬題條，有云：「八股之害等於焚書，而敗壞人才有甚於坑儒。」其言之深痛有如此者。顧氏既痛心疾首於當時久五經大全與八股，故力主改易之，其對策則爲讀注疏與諸吏。吏可考治亂，明制度，爲經世之資，合於博學於文之宗旨，若夫倡讀注疏，其意在於反虛入實，正所謂講明經學之理學也。

寧人推重注疏之語，見於日知錄者頗多。如明經條云：「唐時入仕之數，明經最多。考試之法，令其全寫注疏，謂之帖括。議者病其不能通經……今之學者並注疏而不觀……然則今之進士，又不如唐之明經也乎」。與友人論易書云:「注疏刻於萬曆中年，但頒行天下，藏之學官。未嘗立法以勸人之誦習也。試問百年以來，其能通十三經注疏者幾人？」又北卷條云：「愚幼時四書本經俱讀全注……而北方則有全不讀者。欲令如前代之人，參伍諸家之注疏，而通其得失，固百年不得一人，且不知十三經注疏爲何物也。」明人既以不讀注疏而荒經學，故寧人一再慨歎而主張變易之，乃不意其所獲得之結果，非宋人之理學，而爲考據。日知錄擬題條云：「請更其法。凡四書五經之文，皆問疑義，使之以一經而通之於五經。又一經之中，亦有疑義，如易之鄭、王，詩之毛、鄭，春秋之三傳，以及唐宋諸儒不同之說，四書五經皆依此發問。其對者，必如朱子

所云，通貫經文，條舉衆說，而斷以己意。」顧氏自注引宋史劉恕傳云：「舉進士，詔，能講經義者，別奏名。應召者才數十人。恕以春秋禮記對，先列注疏，更引先儒異說，末乃斷以己意。凡二十問，所對皆然。」朱子之說見於貢舉私議，云：「使治經者必守家法，命題者必依章句，答義者必通貫經文，條舉衆說，斷以己意。」爲考據之文，即應條舉衆說，斷以己意。移答卷之法以治學，自可發展至於考據。又經義策論條云：「今之所謂時文，既非經傳，復非子史，展轉相承，皆杜撰無根之語。」顧氏自注云:「前輩時文，無字不有出處。今但令士子作文，自注出處，無根之語不得入文，自當灑指退矣。」用語注出處，考據家之事。治詞章者，究心典故出處，因而通考據，前人不乏其例。厚齋之學，即由於詞章入手，始乎玉海，終成紀聞也。寧人爲補救明人僅讀時文之弊，主張士人須讀注疏，考試即考其注疏之學，爲文引書須注明出處。其所主張雖未見實行，而寧人個人治學，則已如此，（一、讀注疏，二、條舉衆說，斷以己意，三、引書注出處。）其風流衍既廣，考據之學由是遂興矣。

張爾岐（稷若）著儀禮鄭注句讀，寧人爲之撰序，盛推張氏校刋儀禮之功，曰：「後之君子因句讀以辨其文，因文以識其義，因其義以通制作之原。」此顧氏之重校勘也。答李子德書云:「愚以爲讀九經自考文始。考文自知知音始，以至諸子百家之書，亦莫不然」。此顧氏之重文字聲音訓詁也。與人書云：「經集自有源流，自漢而六朝，而唐，而宋，必一一考究，而後及於近儒之所著，然後可以知其異同離合之指。如論字者，必本於說文，未有據隸楷而論

古文者也。」此顧氏言條擧衆說，斷以己意之法，蓋必當識其源流，求其較古之說。吳才老韻補正序云：「才老多學而識矣，未能一以貫之，故一字而數叶，若是之紛紛也。」言古音者，宋有吳才老（棫），明有陳季立（第），而所獲均不及寧人。寧人此序言才老能多學而識，惟不能一以貫之，蓋才老正坐未能條擧衆說，斷以已意，更未能識源流，而求較古之說耳。寧人所用以治學之方法，上述已略概其要，然皆非出其自剏，實皆羣經注疏所習用者。漢儒注經，必明其訓詁名物制度固矣；魏晉而後之爲義疏者，必博采衆說，詳稽經注之文凡有文字名物制度可言者，必明其源流，考其異同，正其訓詁，以求申明注意，亦有捨注而斷於己意以明經者，此卽所謂考據之學也。寧人深受注疏之影響，發而爲考據之學。明人空疏之習，由是爲之一變。自是以還，清代治考據之經師，其治學必自注疏入手，其教人亦必自讀注疏入手，能讀乾嘉以來諸名家之書者，蓋無不知之；卽按之近代劉申叔（師培）、王靜菴（國維）諸氏著作，亦尙可窺見其概略焉。

朱子論語訓蒙口義序云：「本之注疏以通其訓詁，參之釋文以正其音讀」。又論語要義目錄序云：「其文義名物之詳，當求之注疏，有不可略者。」語孟集義序云：「漢魏諸儒正音讀、通訓詁、考制度、辨名物、其功博矣。學者苟不先涉其流，則何以用力於此？」朱子之重視注疏，勸人讀注疏之語尙多，陳蘭甫（澧）嘗於東塾讀書記中輯錄爲一卷，玆可勿多擧。寧人之讀注疏，亦未嘗不可謂其守晦菴之敎，謂其遙接，當不爲忤。晦菴讀注疏，明訓詁，考求禮制，辨別僞書，未嘗廢棄漢儒，寧人宗之，遂開考據學風，然

不能謂朱氏為考據學之宗師，蓋此僅其有關道問學之一小部份，卽顧氏亦非徒欲提倡考據，更何論晦菴？特顧氏未嘗反理學，考據學之興起，亦非由於反理學，則可以上所論述者闡明耳。潘次耕（耒）撰日知錄序，猶能言顧氏與宋學之淵源。章實齋（學誠）文史通義中有浙東學術與朱陸異同兩篇，論寧人之學出於朱子，發揮頗詳。（其述顧氏所承宋學統系，則與拙文不盡同，持論重點亦與鄙見異。）江子屏（潘）漢學師承記謂「寧人深入宋學之室」。方植之（東樹）漢學商兌，則東發、寧人同譏。皮鹿門（錫瑞）之經學史亦言其為漢宋兼采之經學家。梁先生而後，則多目其為反理學矣，寧人有知，必引以為憾也。抑更有進者，今世多稱考據方法為科學方法，苟詳細推求之，則其學之出於羣經注疏又皆歷歷可數，其與近世西方之科學方法縱有些微之近似，而實不相同。治科學之人，若取考據學家之作審讀之，必可恍然其不能強名之曰科學方法。以考據所研究者皆為獨特之問題，縱使可用歸納法，以解決問題，而不能得一普遍性之通則。此而能曰科學乎？況考據家所獲得之結論，皆為啓示性之假設，而非科學上之眞實，以其無從實驗也。此實歷史方法，名之曰科學方法或有未妥。

（選自民主評論五卷四期）

缺页

# 黃梨洲政治思想的貢獻及缺點

高 準

## (一)貢獻

### 甲、痛擊專制

吾人已一再述及，明夷待訪錄之基本精神，從歷史之意義言之，則爲反明——反對明代之一切制度與設施；而就政治學之意義言之，則爲反專制——對專制政治予以空前之痛擊而暢揚民本之大義。吾國反專制之思想，自古以來，代有所出，然而從未有若梨洲所論之深切著明、痛快而又積極者。其所演述者，固大多已由孟子發其緒，如待訪錄中力舉臣權以抗君權，曰：「臣之與君，名異而實同。」而孟子固已有：「欲爲君，盡君道，欲爲臣，盡臣道，兩者皆法堯舜而已矣」之語（註一）。然而自秦漢以降，君主專制日甚一日，君父一體之說又經小儒以倡行，所謂「天子聖明，臣罪當誅」，「君君要臣死，不敢不死」之諸種謬見，竟流行於全國人心之中凡千餘年。民貴與爲公之古義，久已湮沒不彰矣。其欲與專制對抗者，不過佛老遁世之言與夫阮（籍）、鮑（敬言）諸生之消極無政府之論而已（註二）。至於理學家之政治思想，既迂腐不堪，甚且爲專制張目，而劉（基）、方（孝儒）諸子雖亦擊斥專制，又不過徒歎奈何而已（註三）。惟至梨洲，乃能重振民貴之餘緒，力加闡揚，痛擊專

制，淋漓激烈，而又能積極以謀改革之道，期於解生民之戚戚。雖其目的非在廢棄君主而在使君主政體立於正確之基礎，而其反對專制，倡發民本原理之貫徹終始，及其從正面求改進之努力，徵之往史，實無有一人可望其項背。即如莊生之逍遙，尚不免列入於規規小儒之譏（註四），則他又烏論哉！而梨洲此種議論，又下啓淸末君憲派之萌芽（詳見本章第三節），則其爲貢獻，豈不鉅夫！梨洲以精研心性而能突破理學家論政之疇範，尤屬難能可貴。

乙、伸張民權

梨洲有從民本進於民權之傾向，已見本文第三章第二節。其對人群平等之主張，既於國史上爲最能綱擧目張，亦又最爲切實，尤其關於主張婦女與男子應有相同之受教育權與就業權，在中國政治思想史上實又空前僅見，至其主張全民皆有革命以抗伐暴君之權利，則比之孟子之泛泛以「人皆可以爲堯舜」（註五）爲詞而又惟天吏始可革命者，已大不相同。美國獨立宣言云：「………吾人深信下列數項乃不言而諭的眞理：一切人民皆生而平等，皆受上帝所賦予的若干不可割棄的權利，就中即爲生命，自由與求樂。爲保障此項權利故，人群中始有政府之設立，政府之公正權力蓋得自被治者之同意。任何政體而至破壞上述目的，則人民有更改或廢棄舊政府而另建新政府之權………政府而至再至三，先後施行其目標同一之濫權與壤奪，欲降陷人民於絕對專制之下；則推翻此政府而另立新護衞以保守未來之安全，實爲人民之權利，亦實人民之義務。」（註六）梨洲思想與之極有相類之處：梨洲之主張人群平等，豈非與「一切人民皆生而平等」極相接近乎！原君篇所謂「有生之初，人各

自私也，人各自利也」，君主者乃爲興天下之公利除天下之公害而設，暴君之所以應抗伐，在「使天下之人，不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之公」，而暴君旣除後之利益則在「人各得而自私也，人各得而自利也」云云，則又豈非卽與主張人民有「生命、自由與求樂」之權利，而「爲保障此項權利，人群中始有政府之設立」如出一轍？至於梨洲所稱：若君而不能盡其興天下公利、除天下公害之職分，則「天下之人，怨惡其君，視之如讎，名之爲獨夫，固其所也」，而當效湯武之征誅。此則與上引「任何政體而至破壞上述目的………」以下一段又有何歧異哉！惜乎梨洲之思想中惟缺「政府之公正權力得自被治者之同意」之一句，遂至雖主治國以立治法爲先，而終不能進至於民主憲政之境域，然而我國古代旣一向缺乏權利思想與自由觀念，又向無議會之制度如英倫然者爲其發論之參考，且待訪錄之著猶早於獨立宣言一百一十四年，則我人又何能苛求於梨洲乎？惟非如此，我人實又不能不以其發論之超越時代與爲論之堅定不少假借爲可佩也。至於其倡發人民有糾繩權及有限度之選舉與罷免權，則於國史上更爲曠古之論，其方法固不無流弊，此則當於本章次節中論之，而其精神固純屬伸張民權而無疑。又關於梨洲之以學校爲議會，茲有一點，當補加提出請讀者注意者，卽梨洲於郡縣朔望大會時，其以簿書期會不至者有罰。故更可見梨洲所擬此種大會，雖以講學爲名，而實以與郡縣官質難政事缺失以行糾繩之權爲主。方之近世對參政權之學說，梨洲蓋採取權利兼義務之說也，糾繩政府施政旣爲士子之權利而又爲其義務，故不至須罰之也。再考梨洲之「郡縣大會」，不但可對郡縣長行糾繩及伐鼓號於

衆之處分，且又可對負監督地方長官之責之郡縣學官行選舉罷免之權。則其職權，比之今日我國之地方議會似猶有逾之者矣！

**丙、注意民生**

待訪錄中對於田制與財計均再三論之，其於兵制、建都之選擇及方鎭之設置，亦均注意於其經濟方面之因素，故梨洲對於民生之注意，要又爲其政治思想中之一項貢獻。考明末淸初之諸學者，除激烈民族主義者如王夫之者外，大多無不注意於民生之問題。梨洲則於制度上謀改進，顧炎武則曾致力於實際之墾牧事業，其議論，又於凡關於地方之建設與興築者，尤拳拳致其深情（註七），唐甄（註八）則曾教民桑農，論治又以養民爲主，有曰：「古之賢君，擧賢以圖治，論功以擧賢，養民以論功，足食以養民。雖官有百職，職有百務，要歸於養民。」（註九）顏習齋（註十）則至於教人注意身體強健而反對讀書（註十一）。蓋一者，如梨洲囲亭，旣以孟子爲宗，而認爲國家之目的則在養民敎民與保民，故對民生問題之注意，自爲必趨之途。再者，當時經流寇與滿淸入關之兩度殺戮，生民之凋敝極矣。則若不講求民生之方策與實務，以續民族之命脈於刼後餘生，民且無唯類矣，又何社稷之可救？故梨洲書中毅然捨民族問題不談，而惟注意於民本原理之闡揚與民生問題之改進辦法。或亦以此之故夫？

**丁、重視制度**

黃梨洲對制度之重視，亦値我人之注意而足爲其一大貢獻。蓋其所以重視制度，有其獨特之目的：要在求立爲治法以保障人民，限制政府之專制，使成負責保民之政府。如吾人前文之所剖述，梨

洲之政治制度，一則欲於中央既置宰相以分君主之權柄，又立太學祭酒以監督君主之行爲；再則欲於地方既設郡縣大會以糾繩地方政府之治權，又置方鎭以監督中央之施政。英國政治學家拉斯基（H. J. Laski）倡團體主權之說，而述人民警防國家之行爲，使之成爲負責之國家之方法曰：「其法有二：第一是監督政府的行爲。因爲國家的行爲便是政府的行爲，所以要令國家成爲負責的國家，須使政府成爲負責的政府，即政府的行爲不必因其出自政府，乃有是而無非，凡行爲合於道德的都是是，不合於道德的都是非，不必因爲國家之故而有所顧忌。如果吾人分析國家的行爲，在倫理上認爲不當，尚可以起來顚覆國家。然則怎樣才能使政府成爲負責的政府呢？簡單說，人民都有參政的機會，站在最後審判者的地位，利用議會及輿論，監督政府的施政。政府的行爲合於民意，固可以安居其位，否則就須辭職下野。第二是縮小國家的權限，其方法爲分權制度，一是職業的分權………二是地方的分權，全國分爲若干單位，而將今日集中於中央政府的事權，分別授之地方團體。」（註十二吾人檢視梨洲之論政治制度，實感與拉氏頗有相近之處，學校篇所謂：「必使………天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自爲非是，而公其非是於學校」豈非卽與拉氏之「政府的行爲不必因其出自政府乃有是而無非，凡行爲合於道德的都是是，不合於道德的都是非，不必因爲國家之故而有所顧忌」相一致？而梨洲之主張「天下之人怨惡其君」，卽「當誅之」，與「如果吾人分析國家的行爲，在倫理上認爲不當，尚可起來顚覆」又有何區別？至於梨洲之以郡縣大會及太學祭酒監督政府，與「利用議會及輿論

監督政府」在精神上亦無二致，不過方法上略有一間之隔耳。再若以方鎮監督中央，更與拉氏之地方分權甚相近也。故除未有職業之分權一點外，餘竟於拉氏均大有先得其心之概，吾人誠不能不以梨洲爲先知先覺矣。

## ㈡弱點

### 甲、思想自由之忽略

論一家思想之弱點，必當自本身體系中觀之，求其不能自我圓滿或致自相矛盾之處，方爲其弱點之所在。若以後世之思潮以求之於往哲，而以其所不備者爲弱點，則終未免不得其平。以此論之，則於黃梨洲政治思想中，首須指出之弱點，要爲對思想自由之忽略。蓋反專制而不於人民之思想自由權加以根本上之保障，卽終將致於落空。故梨洲力反專制而忽略思想自由之發揚，信爲其不能自我滿足之弱點。惟近代西洋之自由權利，吾國自古卽告缺如。曾繁康教授有云：「我國古代蓋認政府有仁民愛物之義務，而人民則有竭智盡忠以服事其上之義務，上下均能克盡義務，而後上下和同，國以大治。然因其思想之過於偏重發揮義務之精義，故不曾發展成爲所謂自由權利之觀念。」（註十三）梨洲對於此點，亦未能超越時空而多所創發。然而王陽明創致良知之說，已發思想自由之端緒（註十四），梨洲旣承王學之餘緒，故亦有此觀念。一曰：「古今學術，不能無異同。」（註十五）是則主張學術自由也。又曰：「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。………若執定成局，終是受用不得。」（註十六）則亦主張思想意志之自由也。又主張人民可危言

深論，有評譏時政之權，則似亦主張言論自由矣。然而其於論人民之上書，有曰：「若為人嗾使，因而擾亂朝政者，如東漢牢修告捕黨人之事，即應處斬。」（註十七）對人民之著作，又主張「古文非有師法，語錄非有心得，奏議無裨實用，序事無補史學者，不許傳刻。其時文、小說、詞曲、應酬、代筆、已刻者，皆追版燒之。」（註十八）則其於言論及出版自由之限制亦嚴矣。惟牢修誣告，固有罪也，梨洲主以嚴刑治之，仍不能視為反對言論自由，反之，或正以其亟欲保障言論之自由而乃對以誣告阻撓言論自由者深加痛恨。然燒書之論，實不能不承認其對於思想自由之觀念尚有忽略。

雖然，吾人若觀夫西洋自由主義之大師盧梭（J.J. Rousseau）乃曾大聲曰：「凡拒絕服從全意志者，必當受全體之強制而服從；此無它義，即其人必當受強迫而成自由。」（註十九）故包三葵（Bernard Bosauquet）譏以：「未經批判之個人主義（Uncriticised Individualism）永有變為未經批判之集體主義（Uncriticised Collectivism）之危險。」（註廿）則梨洲於自由權利雖仍有含糊，而其反對專制之理論固始終一貫，不少假借，未若盧梭之以自由始而終反授獨裁者以理論上之利器也。

**乙、未能眞正保障民權**

梨洲苦心孤詣以謀君權之抑制，而其方法則尚不能眞正保障人民之權利與福祉。謀以宰相分君主之權以減專制，而相權與君權如何而得不相侵犯？固未有方法也。謀以太學祭酒監督君主之行為，而如何可使太學祭酒之監督得以有效？固又無保障也。謀以方鎮之自治限君主於不敢為非，而如何可使方鎮不致於尾大不掉，反成亂

階，則又無保障也。謀以郡縣大會糾繩地方政府，此法固最切實矣。然而郡縣大會以學校生員爲最主要分子，則其失也，將誠如章太炎之所論：「……學校諸生……輟業不修以奸當塗之善敗，則士侵官而吏失守。士所欲惡，不盡當官成，又不與齊民同志。上不關督責之吏，下不偏同列之民，獨令諸生横與政事，恃夸者之私見，以議廢置，此朋黨所以長。……斯乃聽於亂人，非聽於治法也。誠聽法者，督責在中朝，而淸問收司徧氓庶，曾以一校私言爲劑哉」（註廿一）夫政治固當由學術以領導，然而政治與學術終不能混爲一途。如梨洲之所擬，實勢將更長士風之囂張，終至益相激蕩，反成亂階，更爲暴民政治開其道。惟暴民之爲害，或猶淺於暴君專制。蓋在暴君專制之下，一夫爲雄，萬衆爲雌，遂至天下莫不趨於苟且消極，阿諛痲痺，終至全國上下莫不腐敗而後已。暴民雖亦爲害甚鉅，然求諸歷史，如法國雅各賓黨(Jacobins)時代，至少尙頗富朝氣，而開拿破崙時代之盛世。世人徒見夫雅各賓時代之殺人如麻，而不知路易十五、十六時代生民疾苦之爲猶甚。則「兩害相權取其輕」，當尙愈於暴君專制之爲弊也。雖然，論制度當求其至當，然後始能用以解決問題，非彼善於此，卽可謂可，又況以暴易暴或以亂易亂哉！則讀者若誤會以暴民政治爲可取，實又絕非吾人之本意。

**丙、議論多未徹底**

梨洲政治思想之又一弱點，則爲議論之多未徹底。如其力斥專制，而君主政體下所以造成專制與致亂之諸多因素，均未能討論。其對君權之未能徹底限制，臣權之未能根本確立，民權之未能眞正保障，固已如上所論。而如梁任公所稱，中國數千年君統，所以屢

經衰亂滅絕者，其屬隋有十：一曰貴族專政，二曰女主擅權，三曰嫡庶爭位，四曰統絕擁立，五曰宗藩移國，六曰權臣篡弒，七曰軍人跋扈，八曰外戚橫恣，九曰僉壬盼削。十曰宦寺盜柄。（註廿二）梨洲除於宦寺一項加以檢討外，其餘均未有論。於此，則吾人又擬再述前文曾提出之意見，即：梨洲之待訪錄，實針對明代之史實而作。梨洲早歲曾研讀有明十三朝實錄，此待訪錄者，蓋其讀明實錄之結論也。故明代以宦寺盜柄爲禍最烈，梨洲即對之加以討論，餘各項於明代既未見大禍，雖然靖難之亂即屬宗藩移國，而高煦宸濠之亂亦可歸入。然明代既未以之亡國，梨洲遂竟亦未之注意。考我國歷朝開國，無不專就前朝所以亡國之原因而謀矯正之，至於更加根本改革，則迄未有之，梨洲實亦未能盡脫此窠臼也。他如論置相，則丞相之職權與中央其他管制之安排，亦未加細論。論田制則欲行均田，而仍留大量土地任富民之佔，論奄宦則又止於減之而不能逕主廢之。郡縣學官既由郡縣人民公議以任選，惜又未能進一步主張太學祭酒由郡縣推代表公議以除——若如此則太學祭酒眞可認爲人民之代表而以監督君主矣。然而意志能否代表，西洋亦至今尚有爭論。而中國有史以來之觀念，又均不以爲多數可決定賢否之問題。則梨洲思想之止於此，亦正歷史之所必然耳。

至於其民族主義之未曾主張，我人以爲實不能引以爲梨洲政治思想之病，蓋從其全書之體系觀之，並無論及民族問題之必要，而民族主義之不予主張，我人固以爲梨洲自有其卓見。蓋嘗論之，人類世界而欲求安康福樂，當今要務，其在謀三破與三立歟！何謂三破？一曰破除傳統主權觀念，二曰放棄狹隘民族主義，三曰打倒馬

列共產主義。顧自十六世紀布丹（ Bodin ）首倡主權說以來，歐洲之政治學者，紛紛發揚，以為主權者對內為最高，對外為獨立，不可分割，且又不受限制。國家而其主權受到限制，則國民每以為奇恥大辱。各國紛紛要求主權之伸張，遂造成國際社會之一片烏煙瘴氣，主權主權！誠為一野心十足之名詞！任何要求幾皆可從之出發！蓋傳統之主權學說既以主權為一種絕對權力，則國家之上，自不容更有任何權力以發佈或執行合法之命令。所謂國際法者，亦不過為國際道德而已矣。國際條約，則僅道義之承諾耳。一國既惟受其自己之諾言所拘束，而諾言實可隨時而收回。故德國於一九一四年之侵犯比利時，固並未承認為違反保障比利時中立之義務，則此種主權學說而不予破除，人類之和平幸福寧有保障？吾人若以主權為獨立國家之徽號，則民族主義實為其心理保壘。固然，民族主義於實現民主目標之過程中曾擔任積極之角色。然吾人須知，從根本而論，民族獨立之要求，實無異要求國際之無政府，且眞正之自由平等，包含分權、調和與服從，而非分裂對壘與武力競爭也。我人試從國際合會及聯合國等經驗觀之，世界和平、繁榮、與人類自由之組織之努力，其所以遭逢失敗，因素固多，民族主義實不能辭其咎。民族主義之掀起所謂民族解放戰爭，固已昭然在人耳目，而發動併合處於異國統治下之少數民族之戰爭，亦每以民族主義為其招牌，希特勒之「解放」捷克境內蘇台區德人與波蘭走廊之德人，即為顯例。此外，民族主義者之驕傲自尊，又每造成對於民族榮譽之絲毫不肯容忍。故兩次之世界大戰，論者每以為起源於民族主義，誠有所見。則此種狹隘民族主義豈非人類之禍害歟！至於馬列共產主義之違反

人性，以仇恨爲出發點，時至今日，而殘忍已成共產黨人之特性，固已人所共知，不必多贅。然則何謂三立？則曰一在確立和平主義，二在重申統一主義，三在確保自由主義。蓋時至今日，以原子武器之發達，則誠如美國甘迺迪總統所曾言：「人類若不消滅戰爭，則戰爭必將消滅人類。」故如何使和平主義深入於世界之人心，使任何爭端不以武力爲途徑，實爲謀求人類幸福之要圖。而世界大同之理想，世界政府之建立，若不能謀其實現，則人類又終將不能終止其集團間之私鬥，故最低限度，爲防止人類之走向毀滅性之大戰，並減輕恐懼、緊張與耗費，則遠古傳來之統一主義實有重申之必要。此處所謂之統一主義，並非劃一主義，亦非全體主義之同義字，而乃特指各區域對於軍事權之完全放棄（由世界聯邦政府獨掌），以及政治、經濟、與交通壁壘之徹底破除而言。至於我國向未開展而經近世英美洛克（ John Locke ）傑佛遜（ Thomas Jefferson ）諸子努力發揚，至今又處於風雨飄搖中之自由主義，若不能確保並發揚之，則以今日科學之發達，統一之世界或將徒成更大之牢獄而已！故如何謀自由權利之確切保障與正確發揚，信又爲關係人類幸福之一大關鍵焉。以此論之，則梨洲之毅然不倡民族主義而堅守天下爲公之古義，且提出混合血統之根本辦法，實非但不足爲病，抑且可以讚美者也。

### ㈢影響

我國之君主制度，自唐虞締造，至孔子而奠定其理論上之基礎，復經秦皇漢武予以實力上之擴展，再加董生之鼓吹發揚（註廿三），

根深蒂固，歷數千年而不衰，雖歷經治亂循環，專制日甚一日，亦終世世不替。蓋我國君主制度，固亦有其貢獻，於世界各國之君主專制政府中，實屬最有成就者（註廿四）。然而自清末君主立憲之論既張，而後辛亥一擧，竟不但將君主制度連根拔起，且並君主之觀念，亦於全國人心中一掃而廓淸之矣。故袁氏帝制、溥儀復辟不旋踵而亡，徒留笑柄，不能贏得絲毫之同情者，人心之變易不能不謂其主因。然而，語云：「冰寒三尺，解之者非一夕之功」。吾國源遠流長之君主制度，一朝崩潰，亦豈維新諸子、革命黨人奔走鼓吹，一時卽可奏其全功！意者，則此種思想之醞釀浸潤於人心者，蓋以久矣。而待訪錄實爲其星宿海也。按梨洲之思想，當時卽已傳佈：如晚村立論，每多與之相峙，而猶亟亟爲宣講（註廿五）。而至清勢既衰，則戊戌諸子，更奉之爲宗師。譚嗣同著仁學，其論衝决君臣之網羅卽一本之於梨洲（註廿六），梁啓超等復將其書「印數萬本，祕密散佈」（註廿六），以爲宣揚民權之工具（註廿七）。可見自梨洲之學說出，而專制政治遂在思想上遭受基本的動搖。但梨洲於君主制度原無根本廢棄之意，故猶提出改造君權之方法，拳拳致意，殷殷待訪。設當時而用之，則君主制度或猶可起死回生，否則，自必至於不可救藥。可惜清代政府之專制統治，繼踵勝朝，曾無翻然感悟之象。則其末造之隨君主制度而同遭覆亡，已屬理勢之所必然！於是彙合西洋之民主政治思潮，開啓我國史無前例之民主共和政體矣。倘再分析言之，則促成民國之民族主義思想，固可溯之於船山，而其民權主義之淵源，尤當奉梨洲爲先覺。然梨洲之力謀改革君權制度，使之立於正確之基礎，乃終於促成君權制度之

澈底潰亡，成爲其首發之爽鐘，當亦非梨洲始料之所及也。則其影響之巨，於國史上誠亦空前矣！

（簡選自黃梨洲政治思想研究　五十六年中國文化學院）

【附註】：

註一：孟子離婁上。

註二：請參閱阮籍大人先生傳，葛洪抱朴子詰鮑篇。

註三：參閱本文引論第一節。

註四：原君篇所謂：「小儒規規焉以君臣之義無所逃於天地之間」，其稱君臣之義「無所逃於天地之間」者，實出於莊子人間世，又原君中「攝緘縢，固扃鐍」二句，亦用莊子胠篋中語也。可見其用「無所逃於天地之間」一句，非偶然與莊子相合。

註五：孟子告子下。

註六：用浦薛鳳先生譯文。

註七：參閱日知錄卷十二，於館舍街道官樹橋樑等爲論甚多。

註八：唐甄，字鑄萬，號圃亭（蕭著中國政治思想史中作「囿亭」，誤）。生崇禎三年，卒康熙四十三年（一六三〇——一七〇四）。順治十四年舉人，仕爲山西長子縣知縣，首先蠶務，導民樹桑，以身率之。甫十月，以逃人註誤革職。乃隱居治學，所著有圃亭集及潛書。

註九：潛書下篇上考功。

註十：顏元，字易直，又字渾然，河北博舒人。生崇禎八年，卒康熙四十三年（一六三五——一七〇四），早歲篤信朱學，中年以後，翻然悔悟，力斥程朱。著存學、存性、存治、存仁四篇，名其居曰習齋。

註十一：顏元存學篇性理評有云：「今天下兀坐書齋人，無一不脆弱，爲武士農夫所笑者，此豈男子態乎？」

註十二：引自薩孟武政治學（增訂新版）頁八十一。H. J. Laski 著有 Studies in tne Problem of Sovereignity, 1917; Authority in the Modern State, 1919; Foundations of Sovereign-

ity, 1921; Grammar of Politics,1925; The State in Theory and Practice,1935; Reflections on the Revolution of Our Own Time, 1943 等，薩先生此段文字係根據Grammar of Politics 一書撮要而成。該書有張士林譯本，民國二十年商務出版。

註十三：曾繁康比較憲法第二編第三章，頁六四。

註十四：參閱本文引論第一節（丙）項所引王氏言論。

註十五：張母李太夫人六十壽序。

註十六：明儒學案自序，此文作於八十四歲時，可謂梨洲之最後見解。

註十七：待訪錄取士下。

註十八：同書學校。

註十九：Contract Social, Vol. I, Chap. 7

註二十：Bernard Bosanquett, The Philosophical Theory of the State

註二一：大炎文錄初編卷一，非黃。

註二二：飲冰室文集卷三，論專制政體有百害於君主而無一利。

註二三：董仲舒發揚王權神授之說，將天人之際打成一片，而認王權實綰執其樞紐，著有春秋繁露。其大旨可參閱漢書卷五十六，董仲舒傳。

註二四：參閱曾繁康中國制度政治史第一章第三節：「過去我國政治制度之幾個重要的優點」。曾先生於茲以秦漢隋唐之政治制度為準，指陳其優點有四：一、此種君子制度乃依照權力完整之原則而組成，故能事權統一力量集中，發揮無比之威力。二、擁有一套組織簡絜，權力分配得當之行政系統。三、有獨立創造之監察制度。四、有完善備之文官制度。（見該書頁十至十五。）惟當注意者，凡上優點均以秦漢隋唐為對象，自宋以下則無稱，故同書第二章末段又稱：「過去我國君主權力的進展，可以大致分為三個時期：在於秦漢以前，可說乃是君權觀念之萌芽和君權制度的建立時期，由秦漢迄以隋唐可說乃是君權觀念和君權制的茁壯時期，自宋以後，一方君主絕對專制，他方君權觀念又無新的拓展，而國

家民族之積弱則愈來愈甚，故又成爲君權觀念和君權制度的衰落時期。」頁（卅六）

註二五：梨洲與晚村交往甚密，晚村死後，其門人陳縱將其平日宣講者編爲四書講義，其中乃每有與梨洲相近之論。如曰：「天生民而立之君，君臣皆爲生民也。」（講義卷六）「天生民而立之君，必足以濟斯民而後享斯民之養。故自天子以至於一命之奉，皆謂之天祿。天祿本於農，祿自農出，故差自農始。由庶人在官者逆推至天子，止此一義。」（卷三十七）「漢唐以來，人君視天下如其莊肆然，視百姓如其佃賈然，不過利之所從出耳。」（卷二十七）「君臣之尊卑雖定，而其遞降相去，只一間耳。」（卷六）晚村政治思想之要義在民族，則此有關民本之數端，寧非得自梨洲者歟？

註二六：見仁學卷下，如曰：「古之所謂忠，中心之謂忠也。撫我則后，虐我則讎。應物平施，心無偏袒，可謂中矣，亦可謂忠矣。君爲獨夫民賊，而猶以忠事之，是輔桀也，是助紂也。其心中乎，不中乎！」

註二七：梁啓超清代學術概論頁二三。

註二八：今　總統蔣公，亦曾自述其於十八歲時最喜讀之書之一即爲明夷待訪錄，從而奠定其對民權主義之信仰基礎。見蔣總統演講詞：「哲學與教育對青年的關係」。（國防研究院編印蔣總統集第二册，頁一三四五至一三五四）

缺页

# 王船山之人道論通釋

唐君毅

（本文爲王船山之性與天道論之續篇，讀者於本文有疑者，可參考本刊第一卷第二、三、四期前文。）

## 一　人道之尊

船山之言心性情才，雖皆本於其天道論。然人既分於天之氣化，凝其善以成人。則人自爲人，屬於人物者，不盡屬於天。故讀四書大全說卷八十九曰「只有人物底去處，則天及之化，已屬於人物，便不盡由天地。」人物之中，瓦石無生，而草木有生。草木無情，無知，而禽獸有情有知。禽獸不能凝善以爲性，而人獨能凝善以爲性。故人物之中，人性獨尊而異於物性。人性善而有人道。人道者，人之所獨有以繼天道者也。孟子言人之異於禽獸者幾希。然船山釋此幾希之異，曰「不但在於心。」人心之性必徹於形，人道之用必見乎器，「自性而形，自道而器，極乎廣大，盡乎精微，件件有幾希之異。」（讀四書大全說卷九二十三頁）故幾希非少義。「幾希嚴詞，亦大詞。」夫然，故人有此異於禽獸之幾希，便「須隨處立個界限，」壁立萬仞。此人之所以必須憂勤惕厲以自盡其心，存性正情繼善，不可「迷其所同，而失其所異。」尤不可謂天之生人生物，使人物同有此情，人與物，同本於天之仁而生，遂自覷其情皆

善以自同於物也。故讀四書大全說卷十、十二頁曰：

「天地直是廣大，險不害易，閒不害險。則二五變合爲人，則喫緊有功在此。故曰天地不與聖人同憂。慕天地之大，而以變合之無害也。覛情皆善，則人極不立矣。天地之化同萬物以情者，仁也。異人之性與才予物者，天地之義也。天地以義異人，而人恃天地之仁以同予物。則高語知化，而實自陷于禽獸。此異端之病根，以滅性隳命，而有餘惡也。」

又續解曰：

「二氣五行，摶合靈妙，使我爲人而異于彼。抑不絕吾有生之情，而或同于彼。負天地之至仁以自負其所生，此君子之所以憂勤惕厲而不容已也。明論。察物，居仁由義。四者禽獸不得與，壁立萬仞，只爭一線，可弗懼哉。」

人與禽獸之異，根本固在性之善。然性徹於形，通於情欲。人能存其性，則人之同於禽獸之情欲，亦似同而界限迥立，仍是壁立萬仞。故讀四書大全說卷九一十二頁曰：

「若論異，則甘食悅色亦全不同。若論其異僅幾希，則仁義之異亦復無幾。虎狼之父子似仁，蜂蟻之君臣亦近義也。隨處須立個界限，壁立萬仞，方是君子存之。若庶民便愛親敬君，也只似虎狼蜂蟻，來趁一點靈光做去也。苟知其所以異，則甘食悅色之中，井井分別處，即至仁大義之所在。不可概謂甘食悅色，便與禽獸同也。聖賢喫緊在美中求惡，惡中求美，人欲中擇天理，天理中辨人欲。細細密密，絲分縷悉，與禽獸立個徹始徹終，盡內外底界址。」

人能辨其與禽獸幾希之異，而立下徹始徹終，通內通外之界址，兢兢業業以盡心存性，而立人道；則匪特不負天之生我，而完成人之所以爲人；且上繼天道，而輔天道之所不足。蓋人固由天生。人已生則人自成爲人。性固原天命，然盡心以存性之功，則不屬於天。人生以後，天固無時不降命於人物（參考前命日降義），氣化不齊，降者不均。在天皆無不正。「人既得此無不正而不均者，既以自成其體，而復聽予奪於天矣。則雖天之氣化不齊，人所遇者不能必承其正且均者於天；而業已自成其體，於己取之而足。若更以天之氣化爲有權，而己聽焉，乃天自行其正命而非以命我，則天雖正，於己不必正，天雖均，於己不必均，我不能自著其功，則因仍其不正不均，斯亦成自暴自棄而已矣。」（讀四書大全說卷十四八頁）人生以後，不可以天治人，而惟可以人承天。人之承天，除天命我以仁義禮智之性，可自取而足者外。「天未嘗寥廓安排，寘一成之形於前，可弗心以酌之，而但循其軌跡。人生以後，人唯可各以其心而凝天。」必思以顯性，求其心之所安，而後理得。則人生以後，人之所以承天而凝理者，必見於人之自著其功之事上。所謂「事所不至，心不生焉。心所不至，理不凝焉。理所不凝，天不於此顯其節文也。」（續左氏春秋傳博議上第一頁）理唯是所謂當然之則天命以爲性，固不容人之造作。然人不求其心之所安，則不能顯性得理而凝理。得之凝之在人，而後天命之理以顯。得之凝之顯之之工夫，全賴心之酌，即思是也。思全是人道上事。人道盡而天理乃顯，此人之所以補天道之不足。人之顯理以合天道之大，理顯於人，則天道賴人道以繼，即賴人道以成。知性知天，而知天之生人生物，

無非善之流行。然天化之無心而不齊，則固有陰陽變合之差而不當者，致生物之性不能皆善，物之相與，恒不免相殘而害其所以生，違乎天之仁。人性雖善而以所遇之物非其時，不當其位，而我之氣稟與物往來之交，流乎情，交乎才者，亦有不善。人所遇之物當其時位與否，亦天化之無心而不齊。凡此等等，雖皆不足據以疑天之生人生物，其本爲善之流行。然本善以生人生物而致所成之物之性之不善；人性善而情才有不善，則不能不謂天化之有不當其理處。天化固有其理，天之道固無時而不存，道固無不善。然當天化之未當其理，道之未流行，則尚有未顯之善，所謂道大而善小也。天化有未當其理之處，而致其所生之物之性有不善，與人之情才中之有不善，則天雖善於其生人物之「本」，而不能善於人物既生以後之「末」，使所生之物之性，人之情才，皆無不善。此卽天之不能善始而善終者。然天能善人物之始，而不能善人物之終。而人則能凝天之善以爲性，盡心存性，而明倫察物，居仁由義，以裁成天地。居仁而親親，仁民以愛物，由義而使我與物皆得其所，盡才而使才無不善，存性而情皆所以達性。由是以贊天地之化育，而自善其情才。皆人自盡其心之思功，循理而立人道，所以輔天道之所不足，而善萬物之終者。惟性原於天命，理本爲天理，心由天生；天不繼其善於物性，而繼其善於人性，人乃有善性之可存，盡其心以立人道。是則人道之所以能輔天道，仍本諸天道之大。而天之生人，使之可立人道以自輔，亦卽所以完成其天道。故船山曰：「聖人賴天地以大，天地賴聖人以貞。」聖人者，人之能存性盡心以立人道者也。天道無心無憂，而聖人則有憂。聖人充其不安於不善之心量，則天

地間有一不善之存，聖人皆不能無憂。其憂乃所以去不善而一於善，充其必去不善以一於善之心量，則無任何一不善之不可終歸於善，而終定於善。此之謂天地賴聖人以負。聖人有心有憂，天地無心無憂。無心無憂，故善始不求善終。有心有憂，則不能安於不善，而必求止於至善。天道能善萬物之始，而不能善其終。人道善萬物之終，卽以成天道之善始。然天能生人，所生之人能成聖，則所謂天之不能善其終，實未嘗不能善其終；而眞能不惑乎天道之善。人能成聖，聖能合天，則見人之善天之終，卽所以成其始，而善其始，而眞能不惑乎人道之善。天道大而人道尊。人道之尊，在於能尊天道，則人道尊而天道亦尊。天道之大，大在於能生人以成聖，則天道大而人道亦大。此船山天人合一之大旨，其重人道卽重天道，此與老釋之人同天之說，義理分齊，必須細辨。今再引船山之言以證上之所述。周易內傳卷五十五頁曰：

「未繼以前爲天道，旣成以後爲人道。天道無擇而人道有辨。聖人盡人道，而不如異端之妄同于天。」

詩廣傳卷四第五頁曰：

「大哉人道乎，作對于天而有功矣。夫莫大匪天，而奚以然耶。人者兩間之精氣也。取精于天，翕陰陽而發其問明。故天廣大而人精微，天神化而人之識專壹。天不與聖人同憂，而人得以其憂相天之不及。故曰誠之者人之道也。天授精于人，而亦唯人之自至矣。……知人之道則可與立命，則得天而作配。」

讀四書大全說卷十五十一頁釋孟子所謂「堯舜性」之論天生聖必待修之說曰：

「君子之聖學，其不舍修爲者，一而已矣。天道自天也，人道自人也。人有其道，聖者盡之，則踐形盡性而至于命也。聖賢之敎，下以別人于物，上不欲人之躐等于天。天則自然矣，物則自然矣。蜂蟻之義，相鼠之禮，不假修爲矣，任天故也。過持自然之說，欲以合天，恐名天而實物也，危矣哉。」

周易外傳第七章曰：

「天地無心而存，故其于陰陽也，泰然盡用之而無所擇。晶耀者極崇，而不憂其浮也。凝結者極卑，而不憂其滯也。聖人裁成天地而相其化，則必有所擇矣。故其于天地也，稱其量以取其精，況以降之陰陽乎。聖人賴天地以大，天地賴聖人以貞。擇而肖之，合之而無間，聖人所以貞天地也。是故于天得德，于地得業。……聖人有門以上，而遵道于天，有門以下，而徙義于地。……人存而天地存，性存而位存。」

又尚書引義卷三曰：

「嘗觀之天矣，生生者資始之至仁大義也。然物受命以生，而或害其生，天無所憂也。故曰天地不與聖人同憂。聖人則不能與天同其無憂矣。聖人之所憂，有家而不欲家之毀，有國而不欲國之亡，有天下而不欲天下之失黎民，有黎民而恐或亂之，子其子孫而恐莫保之之情也，情之貞也，聖人豈有異于人哉。」

續左氏春秋博議卷下二十三頁曰：

「天與之目力，必竭之而後明焉。天與之耳力，必竭之而後聰焉。天與之心思，必竭之而後睿焉。天與之正氣，必竭之而後強且貞焉。可竭者天也，竭之者人也。人有可竭之成能，故

天之所無，猶將生之。天之所愚，猶將哲之。天之所無，猶將有之。天之所亂，猶將治之。裁之於天下，正之於己，雖亂而不與俱流。立之于己，施之于天下，則凶人戢其暴，詐人斂其姦，頑人䀌其愚，即欲亂天下而天下猶不亂也。功被于天下，而陰施裁成之德于匪人，則權之可乘，勢之可爲，雖竄之流人不避怨也。若其權不在我，勢不可回，身可辱，生可損，國可亡，志不可奪。」

讀四書大全說卷八，十九頁曰：

「所謂天地之間者，只是有人物的去處。上而碧落，下而黃泉，原不在君子分內。……通天地之化，相入而其際至密無分段，那有閒空處來。只是有人物底去處，則天及之化已屬于人物，便不盡由天地，故曰間。所謂塞乎天地之間也。只是盡天下之人，盡天下之物，盡天下之事。要擔當便與擔當，要宰制便與宰制。險者使之易，阻者使之簡。無有畏難而葸怯者。……天地之間，皆理之所至也。理之所至，此氣無不可至。言乎其體，而無理不可勝者，言乎其用，而無事不可任矣。」

以上既論船山重立人道之意，至於如何立人道，下當分別自船山之修爲論與文化論以述之，本文將暫止於修爲論。

## 二　思誠

船山之修爲論，即如何作聖賢之論。船山在此，乃本於橫渠所謂性與天道合一存乎誠之義，與心之用在於思之義，而以中庸之思誠，易之存誠爲教。故四書大全卷九曰：

「盡天地只是個誠，盡聖賢學問，只是思誠。天地只是誠，而天無心以立教。唯聖人知其性之本于天之誠，而知性在乎思誠。故以誠立教也。」

天地只是誠者，言天之道唯是一眞無妄，無往不實。天地萬物，皆此一眞無妄之所充周。唯有天道之一眞無妄，而後生人生物，而後人有其性。故天道之善於人物，人性之能凝天道之善，皆本於誠。故讀四書大全說卷十第一頁曰：「惟其誠是以善，誠於天，是善於人。」故人之凝天道之善以爲性而性善，卽有此天道之誠。有此誠者人之善也。故又曰：「惟其善，斯以有其誠。天善之，故人能誠之，所有者誠也。有所有者，善也。」天道由誠以善於人物而有其誠，而人則由凝天之此善以爲性，而有善性，而能誠。能誠而誠之，乃眞有此誠。顯性之善，而眞有此善。故人不可不存其誠，發其誠，著其誠，以眞有此誠，而立一眞無妄之人道。斯可以繼天道矣。故四書訓義曰：

「夫誠所以充乎萬物，周乎萬事，通乎萬物者，何也。人之有道，因其有性，則道在性之中。人之有性，因乎天之有命，則性又在天之內。人受此理謂之天，固有其道矣。誠者，天之道也。二氣之運行，健誠乎健，順誠乎順。五行之變化生誠乎生，成誠乎成。終古而如一，誠而以爲日新也。萬有而不窮，誠而以爲富有也。惟天以誠爲道，故人得實有其道之體。乃誠爲天之道，則道之用非天之所爲功而存乎人，於是有誠之者焉。有是心以載是德，故誠可存也。有是才以備斯道，故誠可發也。誠之未著，于未有是理之中，而森然有理之可恃。誠之或虧于

未盡善之中，而確然有善之不易。則命之所凝也，性之所函也，以起人生之大用而爲事理之所依也。」

又四書訓義卷四曰：

「自天有命，則知誠以爲命矣。命以爲性，則性皆其誠矣。率性爲道，則道本天誠矣。中爲大本，誠之體也。和爲達道，誠之用也。費者皆其誠，非增益于一眞之外也。隱者唯其誠，非托于虛無之表也。誠者天之道，而知仁勇之眞體斯著。誠之者人之道，而智仁勇之大用以起。」

又四書訓義三十一曰：

「天人同于一原，而物我合于一心，其惟誠乎。實有是物，則實有處是物之事。實有此事，則實有成此事之理。實有此理，則實有明此理之心。知有所不至則不誠；行有所不盡則不誠。以私意參之，但致其偏而失其全則不誠。以私欲間之，雖得其迹，而非眞則不誠。凡此皆棄其性之所固有，人乃背天而亦無以感通于物矣。……君子之全學，歸于一誠之克盡。而天下之心理，皆于一誠之各得。」

又讀四書大全說卷四，九十七頁曰：

「若反身而誠，則通動靜合內外之全德也。靜而戒懼于不睹不聞，使此理森森然在吾心者，誠也。動而愼于隱微，使此理隨發處，一直充滿，無欠缺于意之初終者誠也。外而以好以惡，以言以行，乃至加于家國天下，使此理洋溢充周，無不足，誠也。」

天道之所以爲一眞無妄而實者，以其曰生，曰成也。物固有往有來，

其往也，由實而入虛，則疑若不實。然往而復來，則由虛而又實。一往一來，而後見天道，則實而復實，卽天之所以日新而富有。太虛皆爲一實，而天道爲誠矣。舍道以觀物，則物來而復往，疑若物本非眞實，而其性爲空，其本爲虛。此卽佛老之看法。然以道觀物，則道爲眞實，爲誠，而物無不眞實，無不誠。天道固大往大來，則窮天地，亙萬古，皆是一誠之所充周。而物之生也，非才生卽滅，而皆爲一生生之歷程。在此生生之歷程中，隨時變化。其質其氣之具於一物之中者，亦自有小往小來；則天地固爲一誠之所充周。一物之生生之歷程，亦皆一誠之所充周，而同此一誠也。人物生自天，故充周於物之誠，皆天道之誠也。然天道之流行，本其誠以生物命物，以其誠充周於物。而物不能凝天命以爲性，以其性載道，則亦不能載誠以爲德。唯人乃能凝天命以爲性，以性載道，實有此道之體，而後「性皆其誠。」乃可率性而存其誠，發其誠，本道之體以起道之用，致中和，徹隱費，而成己以成物，此則人之思誠之功，以立人道而合天道者也。

人之思誠以誠之之功，全在乎心。心之官則思，思誠者心之事也。故讀四書大全卷三，二十一頁曰：「道者率乎性，誠者誠乎心。仁義禮智，性也。有定體而莫之流行者也。誠心無定體，而行其性者也。」又讀四書大全說卷三，二十九頁曰：「以知仁勇爲性之德，所以修率性之道而爲敎之本，以誠爲心之德，則以盡天命之性而以爲道之依敎之紀。」原人心之所以能思誠者，蓋心感物則將有應物之事，有應物之事，則有當如何應物之理，如仁義禮智之理是也。此理具於心爲心之性，理雖未顯，然理自森然而可恃，而仁義禮智

之善之確然不可易者，於是乎在。故人但能竭其思之功，則知至此理，而行事皆善。吾人能使吾人之知，於理無所不至，吾人之行事，於善無所不盡以應物。此相續無間之知理行善之功中，無妄之雜，不參以私意私欲，則通此知行皆實，而皆爲一誠所充周，而心理皆得。此即思誠之人道，所以合天人物我者也。

人之思誠之功夫，旣在竭心之思功以知理而盡善。故船山之言心上之工夫，不如陽明之主卽心卽理，以觀心卽理。亦不似朱子之言卽物窮理。卽心觀理，則不能別無理之心與有理之心。卽物窮理，則或濫物理於人心之理。而主竭此心之思功以知此人心之理，而行此理，斯乃所以立人道之正。

心竭其思功，卽可以知人心之理者，以心能辨是非知合理與不合理之別也。心之能知不合理之非，乃以理爲根據。唯以有理爲根據，乃能知不合理之非。故人雖有不合理之心，然不合理之心之所以有，正由有性之理爲根據而反照出的。故人但能竭其思功，則由心之不合理之所在，卽可以知理之所在。能知此理之所在，使知無不至，卽可以行之，而行無不盡；卽可以存誠而發誠。船山重理似程朱，而其由思以顯人心之理，於非理中反照出理，實大同於陽明之由良知之是是非非，以見良知之至善。唯陽明有卽本體卽工夫之論，而在船山則理爲所知，心爲能知。顯理之工夫在竭心之思，竭思以識理，乃心之工夫，非理能自顯。非陽明卽心卽理，卽本體卽工夫之論矣。讀四書大全引沈氏之說曰：

「天理動靜之機，云靜則有是而無非，云動則是非現。則動機之幾，卽是非之鑑也。惟其有是無非，故非者可現。若原有

非，則是非無所折衷矣。非不對是，非者非是也。如人本無病，故知其或病或瘉。若人本當有病，則云疾時亦其恒矣，不名爲病矣。」

然徒知理之是非，不足以盡善，必行而後盡善。陽明言卽知卽行，知行合一。船山則雖承認知中有行，行中有知，（讀四書大全一,一）然復言知行可得而分功，知行有先後之序，而先後互相爲成。知爲知，行爲能。知屬乾，而能屬坤。行可統知，而知不可統行。故讀四書大全說曰：

「知行者，致知力行之謂也。惟其爲致知力行，故功可得而分。功可得而分，則可立先後之序，而先後又互相爲成。由知而知所行，由行而行所知。則知行亦可云並進，而有功。」

又讀四書大全卷六曰：

「凡知者或未能行，而行者則無不知。知有不統行，而行必統知也。致知而不行，則知者非眞知，力行而後知之眞也。」

（四書訓義十三）

「行焉可以得知之效，而知焉未可得行之效。」（尙書引義三）則行重於知。此船山之所以矯陽明後學偏言知，以知攝行之弊者也。

人能知理而行之，使知無不至，行無不盡。則思誠而誠之功盡，而人道之善立。天之生人而使有心思，由誠而明也。人之承天而竭其心思，以知理而行之，則由明而誠。由明而誠，存人之誠，卽存天之誠，而天人合一。至誠而如天之謂聖。聖同天而明皆由誠發，則又如天之自誠而明矣。人能如天之自誠而明，則其知不待致，行不待力，而卽知卽行。此則自修養之果上說，船山又同於陽明矣。

故讀四書大全卷四上段下卽繼以曰:

「聖人旣立之後，其知也非待于致也。豁然貫通之餘，全體明而大用行也。其仁也非待于力也，其所立者條理不爽而循由之，則因乎事物之至也。旣立之後，誠則明矣。明誠合一，則知焉者卽行，行焉者咸知矣。豈可以並進言哉。」

聖人由明而誠，以合天而成聖，成聖則由誠而明。由誠而明，則明及於天下，明中卽有此誠。而將敎天下之由明而誠，化天下之人成賢成聖。故聖人之由明而誠，率性以成己之事。聖人之由誠而明，則修道以成物之敎也。

讀四書大全卷三十四頁曰:

「天不容己于誠，而無心于明。誠者天之道也，明者人之道（由明至誠）。聖人有功于明,(自誠而明，其明皆誠也。)而不能必天下之誠。明者，聖人立敎之本也。誠者，敎中所有之德也。(聖人之敎中，卽有此誠之德，而敎人明亦不外明此誠之德也。) 賢人志于誠，而豫其事于明。學問思辨（明之事），所以因聖而爲功者也。此在天在人，聖修敎，賢由敎之差等，固然有其別。而在天爲誠者，在人則必有其明。明授于性，而非性之有誠而無明（心能思則有明矣）。故聖人有其誠，而必有其明。聖之所以盡性而合天者，因其自然之發見。聖之所明者，賢者得而可以誠。明開于聖敎，而非敎之，但可以明，而無當于誠。故賢人明聖人之所明，而亦誠聖人之所誠。……故曰不明乎善，不誠乎身。明雖在天所未有，而聖必有；（自明誠，明字屬聖人上說。)在賢必用。(明則誠矣，明字屬賢人說。)中庸

所以要功于誠，而必以明為之階牖也。」

讀四書大全說卷三曰：

「聖人之德，自誠而明。而所以爾者，天命之性自誠明也。賢人之學，自明而誠，而其能然者，惟聖人之教自明誠也。」

## 三　四德與三德

修養之工夫在思誠。思誠者至其知，盡其行，使知行為眞實無妄之知行，由人之明誠以合天道之誠也。是以人之明誠之工夫為善也。然明誠之工夫之所以被視為善者，以明之所明，誠之所誠者為善也。非能明能誠之作用本身之為善也。然則善者何，善必有所善而善。天道之善在其生人生物而善於物善於人，此即氣之元亨利貞之善。天之所誠，即誠此元亨利貞之善也。而人道之善，則在於凝天之元亨利貞之善，以成人性中之仁義禮智之善；故人道之善不在天，亦不在人，而在天人之際。故繼春秋傳博議曰：

「一陰一陽之謂道，道不可以善名也。成之者性，善不可以性域也。善者，天人之際者也。故曰繼之者善也。善有體有用焉。繼之者善，體營而生用也。成之者性，用凝而成體也。善之體有四，仁義禮智也。繼天之元亨利貞以開人之用者也。善之用有三，曰智仁勇，變合乎四德之幾以開人之用者也。」

船山以四德配於元亨利貞，為人之四種善，與朱子同。然朱子於天道不言誠，於人道言誠，亦列之為善之一目，與船山異。而船山之以智仁勇為善之用，則昔賢所未有。蓋其所謂智仁勇，乃指中庸之三達德，與四德中之仁義禮智相對。達德者，由內達外之德，正善

之用也。中庸言，好學近乎智，力行近乎仁，知恥近乎勇。好學力行知恥，皆自心之活動言，皆心之用。故船山即以此三達德爲善之用。並曰用智不如好學，用仁不如用力行，用勇不如知恥。能用好學，則能達於智。而用智，能用力行則能達於仁而用仁。能用知恥則能達於勇而用勇。蓋好學乃知之始，智乃知之明。力行乃仁之始，仁乃行之純。知恥乃恥其不知不行，而勇之始，由恥不知不行始，而至於無不知無不行，卽勇之極。智配知，而仁配行。故船山取論語「好學近乎智，力行近乎仁」而釋之曰:「以陰陽之分言之，仁者行之純，陰之順也。智者知之明，陽之健也。以陰陽之合言之，則仁者陰陽靜存之幾，智者陰陽動發之幾。」此善之用之仁智之體，卽四德中之仁智，所以顯四德中之仁智者也。而四德中之義，則成於三德中之智，而禮成於三德中之仁。蓋三德之智，爲知之明，明則能辨義。仁爲行之純，行純則能循禮；至於勇者則兼成義禮。勇始於知恥，知恥始於不義無禮而恥焉，而終於對不仁不智而恥焉。恥不義無禮，則能寧死不棄義，造次不違禮，此卽勇之所以兼成義禮也。故讀春秋左氏傳博議卷上曰：

> 「義成乎智，禮成乎仁，學者之所知也。當死而無棄義，造次而無忘禮。勇之兼成乎義禮者，因賓賓然夷猶委順以修儒度者之所不知也。」

三德之中，知恥尚勇之重要，爲船山所特發揮。蓋知恥而恥不義無禮，不仁不智。恥不仁不義不禮不智，而恥知之不明行之不力。知行者，所以知善而行善，而勇則由恥不善，恥不知善不行善始。徒善不足以成善，必去不善不「不善」而後成善。徒知行不足以盡知

行，必不「不知不行，」而後可以盡知行。能知恥而勇，則能不「不善，」不「不知不行，」乃能成其不「不善，」而不與不善對之絕對善；其知斯無不明，行乃無不盡，而後可以言盡「誠之」之道也。此船山論學之重在勇，而論勇之所以重先知恥之義也。故讀四書大全卷三三頁曰：

「顯然天理之實，有此仁義禮而爲所自立之道。……是皆固然之道，非若智仁（原註與前一仁字不同）人得受于有生之後，乘乎志氣，（仁依志，勇依氣，知兼依志氣。）以爲德于人，而人用之以行道者比矣。仁也，義也，禮也，此立人之道，人所當修者。……仁者知也勇也，此成乎人之道而人得斯道以爲德者。道者，天與人所同也。天所與立而人必由者也。德者，己所有也，天授之人而人用以行也。……故達德，亦人道也。以德行道，而所以行之者必一焉，……故此章惟誠爲樞紐。」

## 四　持志與正心誠意

明善始乎好學。成善始乎力行。求無不善始乎知恥。思誠誠之以無妄之工夫。始於好學力行知恥，而終則歸於知仁勇，以盡仁義禮智之道。始必終於終，終則始於始。始而卽定向於成終之心，卽所謂志於道之志也。而志所帥者，氣也。故讀四書大全卷八，二十頁曰：「志於道而道正其志，則志有所持也，蓋志初終一揆者也。處乎靜以待物。道有一成之則，而統乎大，故志可與相守。」可知船山意乃謂心定向於道而有志。心之官則思，而志卽規定心之思，使常定向乎道者。故志非特一時之有定向之思。一時之有定向之思，旋

生而旋逝。而志之爲規定心思，使有定向者，則不僅規定當下一時之心思，且規定今後之心思。故船山言志，不如常識之以心之所，心之有所向而動言志，而以志爲心所常存，而主乎視聽言動者。故曰「是心雖統性，而其自爲體也。則性之所生，與百官百骸並生，而爲之君主，常在人胸臆之間，而有爲者，則據之以爲志。……志則有所感而發，其志固在；無感而不發，其志未嘗不在；而隱然有一欲爲可爲之體，於不覩不聞之中。……心者身所主。主乎視聽言動者，惟志而已矣。」此船山以志爲心之所存而能主者之言。志既爲心之所存而能主者，卽言志爲內在，且能主宰規定今後之心思，使定向於道者。故依船山之言，心之有所向而動，只是意，而非志。

船山唯以規定心之思以定向乎道乃爲志，言定向乎道而後有志；卽必有所向之道在前而後有志。而徒保其心之虛靈，徒以致良知爲事，自船山觀之，皆未能識志。朱子以理爲心所實現。所欲實現之理在前，而心向之，似可言有志，故朱子以立趨向爲志。然徒有一理爲心思之所向，尙不能必其能主宰規定以後之心思。故朱子之言志爲立心之趨向，仍不免寬泛。原船山之所以能言志爲心之所存，而常爲主宰，以規定今後之心思者。嘗試測之，其關鍵實在於其能發揮知恥近乎勇之義。蓋徒有理爲心之所向，可使當下之知行一於理，尙不能必今後之知行，亦一於理。然人能知恥，而恥不知不行以近乎勇，則此知恥之念，卽爲一退化此不知不行之一念者。退化此不知不行一念，卽足以引生求知求行之次念。故恥不知不行之念雖在當下，而其效則見於相續之一念，而足以規定今後之念，使亦一於理。此卽今後之心思，可爲我當下之心思規定其定向之故。由

是而志雖由當下之心思所立，而其效可見之今後之心思方向之規定矣。

船山言心重志，故言工夫特重持志。志爲使心思定向乎道，使吾人之知行成始成終者。持志卽志之自己肯定，使心思常定向乎道，使知無不至，行無不盡，由好學力行知恥而澈於知仁勇以思誠而誠之，合乎天道之誠者。此船山之言正心誠意之實功，又恆扣緊持志之義爲言也。

原大學正心誠意之問題，爲宋明理學家言修養問題聚訟之一焦點。朱子集註，以知爲善去惡，而實用其力，爲誠意。則誠意本於其所謂致知或卽物窮理。集註言正心，則有「察欲動情勝之失其正者，而敬以直之」之語，語意嫌泛。而他處則以「至虛靜，鑑定衡平」言心之正。以格物致知爲知之事，誠意正心爲行之事，分知行爲二。而陽明則以致良知便是誠意，意誠則心正，故致良知之工夫，卽誠意正心之工夫。王門之龍溪重正心，而心卽主虛至靜之靈明。劉蕺山特標出誠意，而以意爲心之所存，謂誠意所以致良知。而誠意愼獨之功，以靜存此意爲主。而船山於知行之問題，旣承認知行先後之序。又復言知中有行，行中有知。故於大學中格物致知誠意正心之序，雖承認之，而不如朱子之嚴格。唯船山以行統知，而知不統行，故重誠意正心，而不似朱子之重致知格物窮理。亦不似陽明之重良知。其重誠意，固近蕺山。然彼又不以爲意爲心之所存，仍取意爲心之所發之說，以與爲心之所存主之志相對。其所謂志爲內在而恆存者，頗同於蕺山之「意。」然蕺山之意爲先天之意，念本體意義之意。而船山之志，則又爲後天之工夫所立所持。而後天工

夫之能立此志，持此志，則本於人之有先天本體上之性，以顯爲心所知之理。心向此理而必求知之至，行之盡，則志立。志立而可持，持之而志常存矣。常能持志，則以後之知行一循於理，無非理以干之，則心正矣。故船山以持志爲正心之工夫。至言誠意之工夫，則所以對心所發之意之不善者使之一於善。誠意工夫之本於致知格物者，在誠意必先感物，而知應物之當然之理。由知當然之理，則可本之以衡意之善否。船山所謂將「所知之理，遇着意發時，撞將去，教他吃個滿懷。」（讀四書大全卷一第九頁）以理衡之意，使意皆合乎理而無不善，則意誠。意誠而無不善，則心正矣。由此而可釋大學由致知以誠意正心之序。然意之能誠，固本於性之本善，心之有善。故有實存其善，去其不善之意。然使所存之意皆善，且有力以去不善之意，則在吾人之能持其志。故誠意又可言本於正心。誠意與正心之不同，在正心唯是持其善志，而誠意則是本其所存者之善，以實其所發之意，使之無不善。正心與誠意，以工夫言，二者固交相爲用而互爲根據，而持志則其樞紐，而貫乎正心誠意者也。故船山於讀四書大全卷一，十二頁釋大學誠意毋自欺之自字曰：

> 「所謂自者，心也。欲修其身者所正之心也。蓋心之正者，志之持也。是以知其恆存乎中，善而非惡也。心之所存善而非惡，意之已動而或惡焉，以陵奪其素正之心，則自欺矣（意欺心）。唯誠其意者，充此心之善，以灌注乎所動之意而皆實，則吾所存之心，周流滿愜而無有餒也。」

又本書十四頁引程子「未到不動處，須是執持其志。不動者，心正也。執持其志者，正心也。」而加以解釋。其中極反對使心湛然虛明，

心如太虛爲正心之說，而以「志正爲心正，志之所向一於理。則樂多良友，未得其人而展轉願見。憂宗國之淪亡，覆敗無形，而耽耽不寐。亦何妨於正哉。則湛然虛明之心，非心正之心明矣。」又曰：

「今有物于此，其位有定向，某體可執持，或置之不正而後從而正之。若窅窅空空之太虛，則手挪不動，氣吹不移，則從何而施其正。且東西南北，無非太虛之位，又何所正邪？……以此言正心，則天地懸隔。……故程子直以孟子之持志而不動心爲正心，顯其實功用，昭千古不傳之絕學，其功偉矣。……正其心者，仁義而持之恆在，豈但如一鏡之明哉。」

「大學固云，欲正其心者先誠其意。然煞認此作先後，則又不得。……心之與意，動之與靜，相爲體用，無分于主輔。……欲正其心者，必誠其意。而心苟不正，則其害亦必達于意而無所施其誠。」

此卽船山正心誠意互爲根據之說。正心卽存養，卽靜中之工夫。誠意卽省察，卽動中之工夫。(讀四書大全說卷三，三十四）「正心誠意，互爲基礎，卽存養省察，互爲基礎。禮記章句卷三十一第七頁曰：「正心誠意，互爲基礎，卽存養省察，互爲基礎。禮記章句卷三十一第七頁曰：「惟存養而後可以省察，惟致中而後可以致和。用者；用其體也。惟省察而後存養不失。惟致和而後中無不致。體者用之體也。」然自另一面言之，依船山說，存養當先於省察。故曰「正心爲主，而誠意爲正心加愼之事。則必欲正其心而後以誠意爲務。若心之未正，更不足與立誠意。此存養之功，所得居省察之先。大學所謂毋自欺者，必有不可欺之心。此云毋惡於志，必有其惡疚之

志。故正心次修身，而誠意之學爲正心者設。」（同上）

然船山下文又言能誠意能正心省察，而後所存養乃純一，仍所以發揮二者之互爲基礎之意。唯於學者言，則必「存養以先立其本，而省察因之以受。」故大學欲正其心者先欲誠其意。而欲正其心之心，乃持志之心也。故在其釋孟子養氣之章，則全以持志正心爲本。而通觀船山之學，亦無往不見其特重持志正心之義也。

## 五 養氣

由船山之重持志，故復重養氣。蓋心與氣不相離，理與氣不相離。心之能知理行理，原本於氣。無氣則不能知理而循理以行。故氣不可不養。養氣，斯更能知理行理，而更能持其志。故船山大發揮孟子所謂養氣之義皆將養氣與持志並言，不外於持志以言養氣。蓋能持志卽能養氣也。

孟子以養氣之道在集義，而配義與道。道者當然之理，義者知此當然之理而爲之，卽知理而行之、以合當然之理也。故養氣必先「志於道。」道正其志，志有所持，而後能集義知理而行之也。原集義知理而行之之功，所以能養氣者，亦正根據於理不離氣。蓋理不離氣，則氣自循理而動。理顯於心而氣亦生於心，而養得此氣。能集義則本於持志之功。故持志與養氣，實互爲根據。能持志而後能常集義，能常集義而氣以得養。氣得養而更能知理行理以持其志。所謂「作吾氣以爲二而無畏沮，則愈作而愈見其可成，愈守而愈見其不易。因以警動其志，而使之益決。」（四書訓義卷二十七）所謂志專，「而於有所爲而壹，由此生必爲之氣也。」故船山於讀四書大

全卷八，十二頁曰:「義惟在吾心之內，氣亦在吾心之內。故義與氣互相爲配。氣配義，義即生氣。」又十七頁曰:「吾心之虛靈不昧，以有所發而善於所往者，志也。固性之所自函也。乃吾身之流動充滿，以應物而負勝者，氣也。亦何莫非天地之正氣，而爲吾性之變焉合焉者乎。性善則不昧而宰事者善矣，其流動充滿以與物相接者亦何不善也。虛靈之宰，具夫衆理，而理者原以理夫我者也。(理治乎氣，爲氣之條理。)則理以治氣，而因託乎氣以有其理。是故舍氣以言理而不得理，則君子之有志因以取向於理。而志之所往，欲成其始終條理之大用，則舍氣言志，志亦無所得無所成矣。……氣從義生，因與義爲流行。」

惟持志與養氣之互爲基礎，故存聖人之志，直養其氣而無害，則成至大至剛之浩然之氣。蓋知天下有此理，則吾有知此理之氣，順知之之氣，則有行之之氣。故凡天下之理，吾之氣皆足以舉之。能集義者則有配義與道之浩然之氣。有浩然之氣而氣無餒。氣無餒，乃能成其志。由成己之道德，顯爲成物之事功，足以治萬有而無歉，負生死而不驚。然後可以言合內外之至誠無息之道也。

故四書訓義卷二十七又曰:

「天下之理，至不一矣。其力不大，何以舉之？乃盡古今來所有之道德事功，皆氣舉之也。天下有此理，則吾有此氣。吾此氣足以舉之，天下乃有此理。而其大也，孰得而限之？天下之變，至難測矣，其情不剛，何以禦之？乃古今來所莫必之險阻憂危，皆氣禦之也。天下之有變，自人生所必不可無。唯吾之有氣所以伸于天下，而因成乎變。而其剛也，孰能撓之？唯

其未能養也，則事之理至吾前，吾無以勝之，而不知吾氣之可以治萬有而無歉。一物之變，投于吾前，吾無以處，而不知吾氣之可負生死而不驚。……于是爾然退縮于一身，而天地之間覺其寥廓之莫窮也。若因其固有而不以變曲之情亂之，直也，無害也，則凡天地之間天地之有變遷，天地所生民物之憂患，此浩然之氣經之緯之，鎮靜以守之，旋轉以治之，無不可治也，無不可使其得理之常也，塞之矣。蓋于此而其盛大流行之本體畢見，而惟吾心之用矣。」

船山言養氣唯在集義，不在靜坐，存夜氣。亦不在調伏其氣。養氣必期於配義與道，使之盛大流行而至大至剛。故只有以義長養之功夫，而無所謂存夜氣，馴伏調御之功夫。讀四書大全說卷十頁十三曰：「其以存法心帥其氣以清明者，卽此應事接物，窮理致知，孜孜不倦之際，無往不受天之命，以體健順之理。若逮其夜，則猶爲息機。氣象不及夫晝也多矣。昊天曰門，及爾出天。昊天曰旦，及爾游衍。出天游衍之際，氣無不充，性無不生，命無不受，無不明焉，無不旦焉，而豈待日入景晦，目閉其明，耳塞其聰，氣返于幽，神返於漠之候哉。夜氣者，氣之無力者也。又讀四書大全卷八，二十二頁曰：

「說必有事勿忘處易說，勿正勿助長處，不知養浩然之氣當如何用功，則入鬼窟臼去。黃四如說如鍊丹有文武火，惟慢火常在爐中，可使二三十年伏火，眞鬼語也。孟子說養氣元不曾說調息遣魔。又不曾說降伏氣。教他純純善善，不與人爭鬧露圭角，乃以當大任而無恐懼者，其功只在集義。集義之事，亹

亹日新，見善如不及，見不善如探湯，何怕猛火燃然，塞乎天地須窮時索與他窮，須困時索與他困。乃至須死時亦索與他死。方得培離此羞惡之心與氣配而成其浩然。此火之有武而無文者也。行一不義殺一不辜，而得天下不為，非其義也，非其道也，則一介不取，一介不與，恰緊通梢，簞食壺羹與萬鍾之粟，無不從羞惡之心上打過，乃以長養此氣，而成其浩然，則又火之有武而無文者也。……氣之至大至剛者，人所共有而與性俱生者也。……抑或見義思為而無久大之志，立一近小之規，以為吾之可能乎義如此，……為欲去二者之病，亦唯有一倍精嚴，規恢廣大，于其羞惡之本心，擴而充之，如火始燃，愈昌愈熾，更無回互，更無貶損，方得無任不勝，無難可畏，而以成其氣之盛大流行之用。若畏火之太猛，從而緩之，又從而伏之，一日暴而十日寒，亦終身首鼠之域而已矣。斯唯異端之欲，抑其氣為嬰兒者則然。……聖賢之學，無論經大經立大本雲行雨施，直內方外者，壁立萬仞，即其祈天永命以保其生者，亦所以無逸而憂勤惕厲，以絕伐性戕生之家，又奚火之必伏而交武兼用乎。」

## 六　忠恕

上所述皆內心之修養工夫，至於尅就應事接物時之修養工夫上言，則船山特善發忠恕之義。其讀四書大全說卷四、二十八頁稱朱子所謂「盡己之謂忠，推己及人之謂恕，忠為體，恕為用」之說曰：

「忠亦在應事接物上見，無所應接之時，不特忠之用不著，

忠之體亦隱。

不可之以居于己者爲體，被于物者爲用矣。盡與推，都是由己及物之事。……故知合盡己言之，則所謂己者性也；理也。合推己言之，則所謂己者，情也，欲也。……未至聖人之欲，則不能從心所欲而背天理。于是乎絜之于理而性盡焉，抑將絜之于情而欲推焉。兩者交勘，得其合一，而推所無滯者，亦盡無所歉，以行乎萬事萬物而無不可貫也。若聖人，則欲即理也，情一性也。所以不須求之忠而又求之恕，以于分得其合。但所自盡其己，而在己之情，天下之欲無不通志而成務。不須復如大賢以降，其所盡之己，須壁立一面，撇開人欲，以爲天理。于其所推，則欲觀其欲，而後志可通矣。……所以于聖人物我咸宜處，單說是忠不得，而必曰誠，曰仁，曰盡性。誠者誠于理，亦誠于欲也。」（下段言聖人不可以忠恕言，然復謂于聖人亦可見忠恕。）

此乃言忠爲盡己之道，盡其性盡其理，理盡以合人之欲，使己之欲當於理者。恕爲推己之道，推其情推其欲，使欲推而合天之理，理行於人之欲者。由忠而性行於情，由恕，而理行於欲。忠盡己，性行於情以成務。恕推己，而理行於欲以通志，交勘合一，而成己成物之道具。心之理，心之欲，物之理，物之欲，可以合一矣。故四書訓義卷八曰：

「天下無心外之理，而特夫人有理外之心。循理心盡而理亦盡（忠），以理御心，理可推而心必推（恕）。……夫吾之一心，負事之謂者在也，合萬物之欲者在也。負萬物之理，則埋

盡而萬物之欲自得（忠）。合萬物之欲，則所欲公而萬事之理自正。

## 七 論無欲主靜身物功利富貴

船山之言持志養氣忠恕之道，皆積極之修養工夫。持志養氣，必極於氣之盛大流行，至大至剛，行忠恕之道，以一理欲。故船山不以虛靈明覺爲教，不以主靜爲教，不以無情無欲爲教。蓋情雖可爲不善，然無情亦不能顯性而爲善。故讀四書大全說曰：「不善雖情之罪，而爲善非情不爲功。蓋道心惟微，須藉此流行充暢也。…但將可以爲善獎之，而不須以可爲不善責之。……」功罪一歸之情，則見性後亦須在情上用功。而人能持志養氣，自能克不當於理之欲。若徒事於克情欲。情欲淨盡，而理未必流行，性未必顯。而已無情欲，亦不能體人之情欲自盡其忠，通物以恕，自盡其性而行其理。過事懲窒，適足以摧其正情，絕其正感也。故周易外傳損卦曰：

「君子之用損也，用之于懲忿，而忿非暴發，不可得而懲也。用之于窒欲，欲非已濫，不可得而窒也。」

且自船山觀之，凡所謂縱欲，其病皆在馳而不返。馳而不返者，縱於此而遏於彼。則縱之病，正在遏。遏而後有縱，則不善之原在遏而不在縱。誠能無往而不縱，使人我之情欲皆充暢以至其極，則情欲皆合乎理，無不善之可言矣。故詩廣傳卷四曰：

「不肖者之縱其血氣以用物，非能縱也。遏之而已矣。縱其同于一色而天下之羣色隱，況其未有色者乎？縱其耳于一聲，而天下之羣聲閟，況其未有聲者乎？縱其心于一求，而天下之

羣求塞，況其不可以求者乎？……故天下莫大于人之躬，任大而不惴，學小而不遺，前知而不疑，疾合于天而不慚，無遏之者無不達矣。……一朝之忿，一意之往，馳而不返，莫之其鄉，皆唯其遏之也。」

船山不以無情欲爲教，亦不以主靜爲教。故反對謂「喜怒哀樂之未發之中爲寂體，爲不偏不倚於喜怒哀樂之境界」之說。船山謂中庸所謂中，乃在中之義，非不偏不倚於喜怒哀樂之謂中。乃指喜怒哀樂未發之心中，有爲善之性全具於中，有必喜必怒必哀必樂之當然之理全具於中，而謂之爲中。故讀四書大全說卷二第二頁曰：「天下之理統於一中，合仁義禮智而一中也，析仁義禮智而一中也，皆指在中之性體。」又卷二十二頁曰：「善者中之實體，性者未發之藏也。以中爲指在中之善性，乃本於延平，而頗同於朱子。然其釋延平所謂觀喜怒哀樂未發氣象，則以爲「此乃專心致志，以求吾性之善，其專靜有如此。非以危坐終日，一念不起，爲可以存吾中也。蓋云未發者，喜怒哀樂之未及乎發，而有言行聲容可徵耳。且方其爲喜，則爲怒哀樂之未發。方其怒或哀或樂，則爲喜之未發。然則至動之際，固饒有靜存者焉。……在中則謂之善，見於外則謂之節。」（讀四書大全卷二十二）故由船山之說，則喜怒哀樂未發時之工夫，非一念不發之主靜工夫，而是「專心致志，以存此在中之吾性之善於言行聲容之可徵」者，則無必靜之候明矣。船山釋靜存之義，乃言在中者之靜存於中，而非存之之心之靜。則船山不以主靜爲教之義可知矣。故讀四書大全卷七曰：

「君子終日于此乃思者，該動靜統存發，而更不得有無事之

時矣。知此則南軒所云『養之于未發之前者，亦屬支離。』唯喜怒哀樂如有未發，視聽色貌，無未發也。蓋視聽色貌者，卽禮之用。喜怒哀樂者，離體之用。離體之用，體生用生，因于物感。故有發有未發。卽體之用，卽以體爲用，不因物感而生，不待發，亦無未發矣。……故此云思明思聰，思溫思恭者，兼乎動靜……就本文中原有未發存養之功，何更頭上安頭，別求未發哉。」

由船山重養氣，而身體由氣成，故不輕視此身。心誠能持志，則耳目五官之小體，皆心之神明所寄。故船山特反對孤持一心而賤身之說。故曰：

「一人之身，居要者心也。而心之神明，散寄曰五臟，待感于感官。……一臟失理，而心之靈已損矣。……一官失用，而心之靈已廢矣。其能孤持一心，以絀辟明，而可效其靈乎。」

船山不賤身而亦不賤物。尙書引義卷一第三頁曰：「物之不可絕也，以己有物。物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕於己。物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下。況夫欲絕物者，固不能充其絕也。一眠一動，而皆與物俱。一動一言，而必依物起。……風霆雨露，亦物也。地之山陵原濕，亦物也。……物之飛濕動植，亦物也。民之厚生利用，亦物也。則其爲得失善惡，皆物也。凡民之父子兄弟，亦物也。往聖之嘉言懿行，亦物也。則其爲仁義禮樂，皆物也。……而又可屛絕而一無所容乎。…心無非物也，物無非心也，……備萬物於一己而已矣。」

又宋明理學家末流，多喜山林而惡朝市，貴德而賤才，重道義

而諱言功利，或至鄙視富貴。船山皆不謂然。船山以行道而有得於心爲德，道無所不在，則德無所不凝。凝於才而才善，凝於功利而功利善。凝於富貴而富貴善。故無可賤之才，無功利可諱，而富貴亦非不可欲也。

船山貴才之論，嘗謂有德者必盡才乃有德。德優才必優，此乃原於船山貴理亦貴氣之說。才出於氣，貴氣則貴才，有德則才自不掩德，而無才反見德之不優。此卽反對陽明以金之純喩聖人之德，而以金之重量喩聖人之才，將才德二者作分別說之論也。論讀四書大全說卷五、三十頁曰：

> 「德到優時，橫天際地，宜左宜右，更有何短（指短于才）之有哉。優者，綽有餘裕之謂也。短于才，正是德之不優處，誠優于德矣，則凡爲道義之所出，事物之待治，何一不有自然之條理。德者得其理，才者善其用。必理之得而後用以善，亦必善之用而後理無不得也。故短于才者不可謂無德，而德要不優。」

有才則能有功。故有大才大功者，雖未必合於道而有德，然有大道大德而無才不能有功，必其道有不全。故讀四書大全說卷六、三十頁曰：「德爲體，功爲用。無無用之體，亦無無體之用。德者得於心者，得於心者有本，則其擧天下也無不任。」又讀四書大全卷八曰：「道之大者功必至，而道之未全者功不能大。道之大者功必至，不必爲赫赫之功時。時不遇，則聖人道雖大而無赫赫之功。」然雖時不遇，而其功不顯；非無功而不能有功之謂也。

船山言立功業則不諱言利。利當其則只是義，何利之可諱？故

尙書引義曰：「食色者，禮之所麗也，利者民之所依也。辨之於毫釐，而使其則者，德之凝也，治之實也。」

欲立功業而使利當其則，則君子當居尊位，而貴且富，有財以利民。故船山贊「聖人之大寶曰位，崇高莫大於富貴」之言，而以論語「富貴爲人之所欲,」證富貴之未嘗不可欲。聖人而欲富貴，正所以行仁義。並就孟子之不直反對齊宣王之大欲，以言欲王天下之非不當。

由上所論，故知由船山思想觀之，天下實無不善之物。貧賤死亡，常人所謂不善，君子固皆不以動其心。當貧賤則貧賤，當死則死，受之以正，皆所以盡道，此固儒者相傳共許之義。而不違道以取富貴，不徇功利而悖道義，不以才掩德，不以小體役大體，不違理以徇欲，不任氣而失理，「要以天性充形色，必不可於形色求作用。」(讀四書大全卷十四、十四頁語）亦自昔儒者之榘範。船山亦未敢或違。然自昔儒者爲矯世俗之溺於富貴，馳於功利，貴才賤德，徇耳目之欲而蹈於非理，或不免於賤氣而理孤，窒欲而失人情，輕身而忘其聰明之用，有德不能用其德。或諱言功利，自潔其身以居位理財爲恥，不能經國濟民，竟至鄙倪富貴，而遁跡山林，遂至以富貴者皆無德，而論世也苛。此則船山之言又可以矯之。然凡船山此諸義，自爾平常。蓋自昔儒者之所偏，原所以矯世俗。茫茫宇宙，貴氣者多，貴理者少。貴才者多。尙德者少。縱欲者多，寡欲者少。而溺於功利富貴者，比比皆是。則志義高以驕富貴，道義重以輕王公，終堪嘉尙。且自昔儒者，在理論上亦從無以遁跡山林爲絕對之是，而以經國濟民爲非者。匪特宋儒不爲是，明儒亦未始如是。宋

儒因尊理，而亦未嘗賤合理之氣，尊德而亦未嘗賤有德者之才。尊心性而言無欲，此所謂欲皆指不當理之欲而言。亦未嘗以身爲罪惡之淵藪。則謂船山此類之言，足以全反自昔儒者之說者，妄也。唯畸重畸輕，微有不同。船山以理氣皆尊，德才並重，心身俱貴，理欲同行之，特適於說明功業之不可廢，居位理財經國濟民之重要，則因船山學說之一特色，而不可不一證者也。

## 八　至善

上言船山之重持志養氣之積極修養工夫，而不重消極之致心之虛靈主靜無欲之修養工夫。在船山所謂積極之修養工夫中，無可賤之物，德之所凝，無所謂不善。凡有不善，皆德之未凝。未凝而可凝，則無不善之物。德之未凝，而物有不善。則無物本身爲不善，而可減損。但當盡此心之全體大用，以增益其德，使物皆爲德所凝。故自船山證之一切罪惡，皆原於有所不足與缺乏，而非原於有所多餘。縱欲逐物者之惡，非其欲有多餘，而正以其有所不足，不能爲仁者之大欲，以兼備萬物也。故由船山言之，一切惡皆只是不善，不善只是未有善，未有善，只是於善虧欠。卽由此虧欠處，立不善之名。而所謂至善者無他，充滿其善之量，使無虧欠而皆實而已。充滿其善之量之謂極於善，極於善乃至善。世間無過於善之不善，而惟有不及於善之不善。故船山於周易外傳卷五第三頁曰：「天下旡有餘也，不足而已矣。旡過也，不及而已矣。撰之全斯體之純，體之純斯用之可雜。」又釋中庸過不及之說曰：「過皆是不及，過於此之所以能過於此，正以其不及於彼耳。無不及，則無所謂過矣。」

其於中庸二字，船山亦以極之意釋之。蓋中原是在中之善（見前），故船山謂「中者，恰恰好好當於理（讀四書大全卷七），極於理而無欠缺。」庸者中之用，理如何便如何行也。故中庸亦卽極於善，而無欠缺之名。無欠缺則無所不足，無所不足則無過。常所謂過者，皆不足之別名，以不足於此乃過於彼耳。並引論語過猶不及之言爲證。（讀四書大全卷六第七頁。）夫然，故中行乃進取而極至之別名，而狂狷則只是有不及。故船山又以至善中庸爲皇極。皇極者，人道之至善之極，所以合天之太極者也。天之皇極，在無有一極而無所不極。而人之皇極，則在其善無不極，而後無有一極。無有一極則無偏至，而爲中庸矣。故讀四書大全卷十二釋至善曰：

「止於至善。……必到至善地位方是歸宿。既到至善地位，不可退轉也。……此中原無大過，只有不及。……既云至善，則終無有過之者也。……格物致知，正心誠意，以明明德，安得有所過？補傳云，卽凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之，以求至其極，何等繁重？誠意傳云，如惡惡臭，如好好色，何等峻切？而有能過是以爲功者乎。新民者，以孝弟慈齊家，而成敎於國，須令國人皆從而皆喩。又如仁人之於妨賢病國之人乃至迸諸四夷，不與同中國，擧賢惟恐不先，退不善惟恐不遠則亦鰓鰓然，惟不及之爲憂。安得遽防太過而早覓休止乎。……奈何訓止爲歇，而棄至善之至於不聞邪。」

四書訓義卷十五十一頁：

「道無可過也，不及而已矣。以體天德則極于至密，以達王道則極于至備。……使道而可過，則是道外有可爲可至之理，

而道不至也。……學者無一利之不去，無一理之不存，以盡民物以理，以贊天地之化。乾乾夕惕，自強不息，乃以止于至善，而反身之誠，萬物皆備，其能過此乎。」

讀四書大全說三十八頁又曰：

「所謂萬物皆備者，盡其性而以我備物。……萬物亦自其相接者之不可預擬者言之，而實非盡物之詞也。……物爲君子之所當知者，而後知之必明。待君子之所處者，而後處之必當。……吾所必知而必處而達其情，則所接之物無不備矣。無人欲以爲之閡，有天理以爲之則，則險可易而阻可簡，易簡而天下之理得矣。」

船山言萬物皆備，乃我備物而自其相接者，而以天理通之，義至精。故讀四書大全說卷十、三十八頁又辨萬物皆備之義以申上段之說曰：

「如異端之天地與我同生，萬物與我共命。狗子有佛性，一物之中有萬物之理，一一飛潛動植之理皆在于我，而爲我所當備也。若然，則犬中豈無有堯舜之理，若皆備則人不成人矣。」

又讀四書大全說卷六、二五頁曰：

「中行者進取而極至之，有所不爲而可以有爲耳。如此看來，狂狷只是不及，何以得過。聖道爲皇極，爲至善，爲巍巍而則天，何從得過。纔妄想過之，便是異端。……釋老之教，只是不及而不能過。儘他嗒然若喪，栩然逍遙，面壁九年，無心可安，都是向懶處躱閃。丢下一大段，不去料理。……狂狷做得恰好，恰好于天地至誠之道，一實不歉，便是中行。此一中字如俗言中用之中，道當如此行，便極力與他如是行，斯曰中行。

下學而上達，所以合天德者也。狂者虧欠着下學，狷者虧欠着上達。虧欠下學者，其上達必有所墾。虧欠上達者，其下學亦儘粗疏。故曰狂狷皆不及而無所過也。要以中爲極，至參天地化育而無有可過。不欲使人爲道，有止境，而偸安于苟得之域，雖與先儒小異，不恤也。」

船山言道不可過道無止境，故聖人之所以爲聖人，唯在其以無止息之至誠無息，盡無止境之道。此聖人之善之所以不已。而所謂止於至善即止於此善之不已。止於善之不已，則凡有未善，皆繼之以善。以善繼未善，則極於善而無不善，止於至善皇極矣，凡覺有未善卽有虧欠，去所虧欠卽無虧欠。此卽聖人之所以能止於至善無有不善，充滿善量而無不實者。豈必盡佔有天下之善，而後可乎。天地之道，恆久不已，天生人生物之誠不息，聖人之裁成萬物之誠，亦不可息。天下之善豈能佔盡，以充滿善量？唯充其所未充，滿其所未滿，善其所未善，卽所以充滿善之量。善不可窮也，無可息也，知其不可窮無可息，而不息，息於不息，而善可言窮，善可言止矣。此卽船山止於至善之微意也。故讀四書大全說卷五、二十三頁曰：

「天無究竟地位，今日之無缺無滯者爲已得，明日之化方來未兆者爲未得。觀天之必有未得，則聖人之必有未得，不足爲疑矣。」

## 九 賢聖之不朽義

船山哲學中之宇宙觀，以宇宙爲一誠，本來一眞無妄，無始而無終，(如周易外傳四、三十五頁曰：「天地之始，不可得而測也。

天地之終，不可得而測也。以理求之，天地始者，今日也。天地終者，今日也。其始也，人不見其始。其終也，人不見其終。其不見也，遂以謂邃古之前有一物初生之始；將來之日，有萬物皆盡之終，亦愚矣哉。)其論人生之道，則主由思誠而至於一眞無妄，不息不已於善。宇宙至誠不息，聖人亦至誠無息。宇宙之氣化流行，不窮於其生物生人之盛德。聖人之贊天地之化育，亦不窮於其裁成萬物之盛德。故宇宙無所謂空虛寂滅之境，而聖人亦無空虛寂滅之一境，以爲息肩之棲托（讀四書大全說卷六語）。由是而船山大反佛老，尤反對佛氏才生卽滅之論。彼意謂，依佛氏才生卽滅之論，則才生已死。而船山則以爲於物言，惟死時爲死，未死皆生。蓋當其未死，雖其形氣時時皆在化往之中，然有往必有來。往而有來，則往但爲終而非滅，而來則爲始。往來終始，無間相續，則但可言刻刻有所終，刻刻有所始，而不可言刹那刹那生滅。蓋在其一生，刻刻有終，刻刻有始，卽一生中皆生生相續，唯死時方爲死耳。故讀四書大全卷六第二頁曰：

> 「今且可說死只是一死，而必不可云生只是一次。……以理言之，天下止有生而無所謂死，到不生處便是死耳。死者生之終，此一句自說得不易。生者死之始，則無是理矣。……未死以前，刻刻皆生氣，刻刻皆生理。……旣生以後，刻刻有所成，則刻刻有所終。刻刻有所生于未有，則刻刻有所始。故曰曾子易簀亦始也，而非終也。」

至於眞當一物之死，依船山意亦非終而無始。物死則化而爲氣以生他物，則又終則有始，而生生相續。故船山有死爲生之大造，及「

有往來屈伸而無死生」之說。周易外傳第二卷二十八頁曰「旣散滅矣，衰減之窮乎而不茹，則推故而別致其新也。由致新而言，則死亦生之大造矣。」又外傳六章曰：

「有往來而無死生。往者屈也，來者伸也。則有屈伸而無增減。屈者固有其屈以求伸，豈消滅而必無之謂哉。」

故由船山之說，氣化流行無止息之時，則虛無寂滅之觀念，于宇宙之任何時皆安頓不上。蓋才安頓上，而繼起之化育流行，又將此觀念加以否定矣。此則船山大體承宋明儒者而來之說。唯以前程朱一派以宇宙之化育流行之不息，依於理之生生不息。而陽明一派則以宇宙之化育流行之不息，依於良知或心爲天地萬物之靈明，而此靈明爲生生不息。而船山則就此天地萬物所由形成之氣，本身之生生不息，以言宇宙之化育流行之不息。故程朱言人物之不朽，自理上言，而陽明龍溪則自心上言，而船山則自氣上言。蓋自氣化之流行以觀，萬物皆依氣化而往來。但觀其化往，則見物之衆形皆不能自保，而不能不返於一。佛家順萬物化往之勢，而問萬法歸一，一歸何處，或據此言虛無寂滅之境界爲萬物之究竟依止。而船山則本於「萬物之往也，由於其先曾來，有來乃有往；」遂謂往者當再來。萬物化往而返於一氣，一氣亦當再化生萬物。故周易外傳卷六十頁曰：「異端之言，萬法歸一，一歸何處。信乎萬法之歸一，則一之所歸舍萬法其奚適哉?」故萬物有化往，而氣不窮於來，旋化旋生此宇宙之所以日新而富有。佛家言輪迴亦往來之義，然在佛家，往者爲此人，來者復爲此人，所謂個體流轉之說是也。然在船山則觀大化之流行，見物之個體性惟依其形質而建立。所謂惟有質有形者，

可因其區域，畫以界限，使彼此亘古而不相雜。而物之化往，正就其形質個體性之化除言，則當其化往，「氣歸天而形合土，誰與判然使一人之識，亘古而爲一人？一物之命，誰與判然亘古爲一物？」「氣升如炊溼，一山之雲，不必還雨一山。形降如炭塵，一薪之糞，不必還滋一本。」則「堯之既崩，不必再生爲堯，桀之既亡，不必再生爲桀」，故大化有往來，而個體無輪迴。然個體雖無輪迴，而個體之氣不喪失。人之身體，固由氣之所凝，人之精神，亦居於氣。人之理想爲氣之理，理想中之價值，爲仁義禮智之善，此人之精神內容所謂性是也。人之精神能力所以顯仁義禮智者，爲氣之才。才能顯理而見爲情，統性情才者曰心。氣不化而入無，則人之精神內容與精神能力，亦不化而入無。而賢聖雖歿，其精神亦常往來於宇宙間。賢聖養其清明之氣以顯仁義，則聖賢雖逝，而此顯仁義之清明之氣，自往來於宇宙間，而延於後起之人，爲後起之人之清明之氣，而聖賢之德可謂長存天地。故船山曰：

「善惡之積，亦有往來。聖人之所以必盡性而利天下之生。……生而存者，德存于我，自我盡之。化而往者，德歸天地。德歸于天地，而清者既于我而擴充，則有所裨益，而無所吝留。他日之生，他人之生，或聚或散，(言諸聖賢之氣，聚于一人，或一聖賢之氣，散于衆人也。)常以扶清而抑濁，則公諸來世與羣生，聖人因以贊天地之德。不曰死此而生彼，春播而秋獲，銖銖期報于往來之間也。(言不求個體之輪迴也)。……則聖人與天地之相斟酌深深矣。且今日之來，聖人之所珍也。他日之往，聖人之所慎也。因其來而善其往，安其往所以善其來。物

之來與己之來，則何擇焉。是則屈于此而伸于彼，屈于一人而伸于萬世，延清紀以利用無窮，此蠖之屈而龍蛇之伸，其機大矣。故生踐形色而歿存政教，則德徧民物，而道崇天地。豈舍身以他求人神之效也乎。惟然，故不區畫于必來，而待效于報身也。抑不愁苦于旣往，而苟隧于一還不來也。……若夫昧于往來，惑于憧憧，而固守己私以覬他生之善。謂死此生彼之不昧者，始未嘗不勸進于无惡。而怙私崇利，離乎光大，以卽卑暗，導天下以迷，而不難叛其君親。」

（上所引皆見周易外傳卷六第五章）

船山之論聖賢精神之不朽，而不求個體靈魂之長存，乃根據於聖賢之本無私吝之心，則其清明之氣，不得不公諸來世與羣生。於物之來與己之來，更無所擇。而佛家之言輪迴果報，謂死此卽生彼初雖所以勸善懲惡，然終是本於人之固守其個體之私心。故謂輪迴之說，足以怙私崇利。人旣各成一永存之個體，各自獨立不相依，則何妨叛其君親。此卽船山破輪迴而只言氣化往來不窮之說之微意。然卽此氣化之往來之不窮，聖賢已可延清紀於無窮。「生踐形色而沒存政教，德徧民物而道崇天地，」無斷滅之可憂，無寂滅之可懼。惟然，而聖人之至誠無息之道，乃萬古長存而負天地。船山之言人道之贊天，斯其至矣。

——原載“學原”第三卷第二期

# 王船山的歷史哲學

賀自昭

王船山是王陽明以後第一人。他在中國哲學史上的地位，遠較與他同時代的顧亭林黃梨洲爲高。他 的思想的創穎簡易或不如陽明，但系統的博大平實則過之。他的學說乃是集心學和理學之大成。道學問卽所以尊德性，格物窮理卽所以明心見性。表面上他是紹述橫渠，學脈比較接近程朱，然而骨子裏心學理學的對立，已經被他解除了，程朱陸王間的矛盾，已經被他消融了。

船山的歷史哲學可以說是他的純粹哲學之應用與發揮，乃是中國歷史哲學的歷史上之空前貢獻。他的讀通鑑論和宋論二書，大約是他晚年思想成熟時的著作，執一中心思想以評衡歷史上的人物與事變，自評論歷史以使人見道明理而入哲學之門。書中透出了他個人忠於民族文化和道統之苦心孤詣的志事，建立了他的歷史哲學政治哲學和文化哲學，指示了作人和修養的規範，可以說他書中每字每句都是在爲有志作聖賢作大政治家的人說法。

何謂歷史哲學？太史公所謂「明天人之際，通古今之變，成一家之言」，可以說是對於歷史哲學的性質與任務最好的詮釋。簡言之，歷史哲學卽是要在歷史上去求教訓，格歷史之物，窮歷史之理，窮究國運盛衰，時代治亂，英雄成敗，文化消長，政教得失，風俗隆汚之理。換言之，歷史哲學卽在歷史中求「通鑑」，求有普遍性

的教訓，鑑戒或原則。古今來第一流有氣魄有識見的史家，如司馬遷司馬光之流，絕不僅供給我們以歷史事實，而乃要指示一種歷史哲學。一如偉大的科學家之不僅是科學家，而自有其哲學，有其宇宙觀。

然而歷史家的歷史哲學只是潛伏的隱微的暗示的。只是寓哲學義理於敍述歷史事變之中（一如詩人之寓哲學於詩歌中），究只是史而非哲學。哲學家的歷史哲學是以哲學的原理爲主，而以歷史的事實爲例證爲參考，是哲學而非歷史。歷史哲學家將歷史家所暗示之潛伏隱微之教訓發揮出來，批評史家寫史時所抱之根本主張，批評史家所假定之前提。譬如，太史公書中有許多地方，都是有作用的偏見，王船山直指出來而斥之爲「謗史」。又如太史公與班固皆注重史書之文學性，喜爲恢奇震耀之言，亦爲王船山所指責。又如太史公在伯夷列傳裏，大發議論懷疑天道之公正，而船山整個歷史哲學的中心思想，即在發明天道之公正不爽。太史公根據歷史事實以證天道之不公正，王船山亦根據歷史事實以證天道之公正。足見兩人對於歷史之看法，解釋，和哲學不相同。至於司馬溫公之資治通鑑所隱微暗示之歷史哲學，無疑的即是「有德者興，失德者亡」的道德史觀。而王船山之讀通鑑論主要地也就是將溫公之道德史觀加以深刻化系統化的發揮。他又因爲自己身處於國族大變局中，而特別注重夷夏之辨的春秋大義，以喚醒人的民族意識。不過，我們不只是注重他藉歷史事變所發揮的道德教訓和民族思想，而特別要揭示他的哲學思想，歷史哲學的思想。

首先擬略述王船山研究歷史哲學的方法。他的方法可以分作三

點來說：第一，因爲他是有了哲學的原則，然後才應用這些哲學原則爲基本來觀察，解釋，批評歷史事實，所以他有時可以說是純自一根本原則或中心思想出發，採以事實注理則，以理則馭事實的方法，藉歷史事實以說明哲學原理，將歷史事實作爲哲學原理之例證或證成。也要用歷史事實以例證或證成的根本原理，就是儒家的天道的觀念，仁的觀念，和體用合一等觀念。這在以後將再闡述。他這種方法可以說代表哲學家治歷史哲學的一般方法。其好處在使他的理論富於哲學識度貫通而少矛盾。其弱點在空洞而不親切。然而他又能輔之以現象學的方法及體驗方法，使他的理論豐富有內容而親切感人。

第二，所謂現象學的方法，就是即用以觀體，因物以求理，由部份以窺全體，由特殊以求通則的方法。換言之，現象學的方法應用在理解歷史方面，即是由看得見的古人的言與迹這些現象，去探求那看不見的心與道。「因言見心，因迹見道」是船山達到他的歷史哲學的又一鑰匙。他說：「知言者，因古人之言，見古人之心。尙論古人之世，分析古人精意之歸。詳說群言之異同，而會其統宗；深造微言之委曲，而審其旨趣。」（宋論卷六）因「言」去見「心」，由尙論古人之「世」，去求古人的「精意」，由比較「群言」的異同，去會通其「統宗」，由「微言」去深察其「旨趣」，都表示我所謂即用觀體，由現象求本質的現象學的方法。讀通鑑論卷十六，復有「千載以下，可按迹以知心。義不義決於心，而即徵於外」的話，更足以見他「由外知內」「按迹見心」的方法。

第三，體驗方法。王船山復用設身處地，同情了解的體驗方法

去得到他的歷史理論。在讀通鑑論敘論四裏，他說：「設身於古之時勢，爲己之所躬逢。研慮於古之謀爲，爲己之所身任。取古人宗社之安危，代爲之憂患，而己之去危以卽安者在矣。取古昔民情之利病，代之爲斟酌，而今之興利以除害者在矣。得可資，失亦可資也。同可資,異亦可資也。故治之所資，惟在一心，而史特其鑑也。」他這段話教人知的方面虛心，設身處地，以體察古人之事迹；行的方面，求得其教訓，以資自己立身處世的鑑戒。這正好表示了體驗方法的兩面。因爲體驗方法不是單純的求抽象知識之法，而是知行合一之法。

我們前面業已提到船山是先從鑽研經學裏，得到他的哲學原則，然後應用於歷史方面，以完成他的歷史哲學。現在我們要進而簡要地介紹他的根本哲學思想。

概括講來，王船山的根本思想是一個不偏於一面的一元論或合一論。在各種對立的雙方，他要力求其偏中之全，對立中之統一。他的一元論，不是孤立的單一的一元論，而是一種諧和的調解對立，體用兼賅的全體論或合一論。而他的合一論也並不是漫無區別的混一論或同一論，而自有其體用主從之別。大體說來，他是以理爲體，物爲用的理學，以心爲體物爲用，知爲主行爲從的心學。茲加以分別的論列：

（一）**王船山的道器合一論**　他承認「無其道則無其器」，但他特別注重「無其器則無其道」之說，以補救王學末流之弊。他指出：「器之虛寂，卽道之虛寂。」他並且力言：「未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道。」（見周易外傳卷五繫辭上傳）。足見他力持道

器合一而不可分離的說法，且已預斥近人離開器而侈言抽象的道，如「未有飛機之前，已有飛機之理」的說法。他的着重點是道器合一，不可離器而言道，以陷於空寂。亦不可離道而言器，致陷於無本。錢穆先生根據船山「天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可謂之道之器」的說法便釋船山此說為「唯器論」，那不啻說船山只知用而不知體。這似乎不足表示船山哲學上的根本立場。就船山的時代來看，大概他處於王學末流之世，離器言道陷於空寂的弊病比較大。為補偏救弊計，他比較注重不可離器而言道，或器外無道之說，誠所不免，但是他從來沒有掉開他的道器合一論。

（二）**王船山的體用合一論**　道即體，器即用，道器合一說即體用合一說。不過分開來說，或可較易了解。他說：「天下之用皆其有者也。吾從其用而知其體之有。體用胥有，而相需以實。善言道者，由用以得體，不善言道者，妄立一體，而有消用以從之。不可說空道虛，而強名之曰體。求之感而遂通者，日觀化而漸得其原，如執孫子而問其祖考。」（周易外傳卷二大有）。他這裏「體用胥有，而相需以實」一語，說體用合一之理甚精。意思是說，體有用而體眞，用有體而用實。反之體用分離，則兩者皆虛妄不實。至於此下各語，正昭示我前面所說的現象學方法之眞義。「善言道者，由用以得體」，「從用而知其體之有」，意即謂須用現象學方法，即現象以求得本體，不可外現象以妄立本體。「求之感而遂通者，日觀化而漸得其原。」亦是即流行（感通，化）見本體（道原）之意。子孫喻用，祖考喻體。執子孫問祖考，亦即比喻我們所說的現象學方法之切實妙用。蓋現象學方法的本質在於「即用求體」，而

現象學方法，卽是以體用合一的原則爲前提。

（三）**王船山的心物合一論** 心屬體，物屬用。持體用合一說者自必持心物合一說。船山說：「心無非物也，物無非心也。」（尚書引義卷一堯典）「一人之身，居要者心也。心之神明散寄於五臟，待感於五官。肝脾肺腎，魂魄志思之藏也。一臟失理，一官失用，而心之靈已損矣。無目而心不辨色，無耳而心不知聲，無手足而無能指使。一官失用而心之靈已廢矣。其能孤挖一心以絀群明而可效其靈乎。」（尚書引義卷六畢命）他這裏前兩句雖稍欠透澈發揮，然而他持心物合一說，自無可疑。後面一段說身心合一之理令我們想起斯賓諾莎的身心平行論。在中國哲學裏，討論身心問題。有這種見解，實新穎可喜，足以引起人研究生理學及心理學的興趣。可惜他未能詳細發揮。

（四）**王船山的知行合一論** 船山生於王學盛行之時，自不免受陽明知行合一說的影響。且知屬心，行屬身屬物，他旣持心物合一說及心身合一說，他自不能不一貫地持知行合一說或知能合一說。他論知不可廢能道：「夫能有迹，知無迹。故知可詭，能不可詭。異端者於此，以知爲首，尊知而賤能，則知廢。知無迹，能者知之迹也。廢其能則知非其知，而知亦廢。」（周易外傳卷五）。他這裏以行能爲知之迹象，則知是體，行是用，知是主，能是從，自不待言。但爲救王學末流之失，他特別注重不可離用以求體，不可廢能以求知。

他又論知行關係道：「且夫知者固以行爲功者也。行也者不以知爲功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可得行之效也。……行

可兼知，而知不可兼行。……君子之學未嘗離行以爲知也。」（尚書引義卷三說命）據我們解釋起來，原則上船山仍然贊成知行合一，知行不可分離之說，不過他要矯正尊知賤能，重知輕行的偏弊，他特重不可離行以爲知，亦卽注重卽行以求知，不行不能知之說。他便多少帶有美國皮爾士杜威詹姆士等人的實效主義的色彩，而與王陽明之說法相反。陽明持「知是行之始，行是知之成」的說法，而船山便持「行是知之始，知是行之成」的說法。陽明認眞知良知卽包括行。而船山則認行可兼知，而知不可兼行。

（五）**王船山的物我合一論**　一般中國哲學者一讀到物我一體，都認作是一種神秘境界，惟船山對於物我合一之說，能根據經驗加以切實發揮。他說：「且夫物之不可絕也，以已有物。物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕於己。物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下。況乎欲絕物者，固不能充其絕也，一眠一食而皆與物俱，一動一言而必依物。不能充其絕，而欲絕之，物且前卻而困己，己且齟齬而自困。」（尚書引義卷一堯典）他這種物中有己，己中有物的物我合一論實與他的心物合一論相貫通。蓋準此說來，則心中有物，物中有心。格物卽可明心，用物卽可盡己。飾外卽可養內。一方面保持合一論的根本觀點，一方面採取平實的卽用以求體，下學而上達的方法。

他這種合一論的根本思想又如何應用在歷史哲學方面呢？歷史哲學上有兩個重要概念，一是天道，一是人事。前者爲理，後者爲事。船山的思想就認爲歷史上事理是合一的，天道與人事是不分離的。天道並不空虛渺遠，人事亦不盲目無理。他的方法是由人事以

見天道，由事以明理。

王船山的天或天道，第一具有理則性，是靈明而有條理的，是歷史上事物變遷發展的法則或節奏。第二，天道具有道德性，天道是公正的，大公無私，賞善罰惡。這一點與老子之天地不仁的看法相反，而代表正統儒家思想。第三，天道復具有自然性，不息，不遺，無爲，不假人爲，無矯揉造作。第四，天道具有內在性，卽器外無道，事外無理。天道並不在宇宙人生之外，卽內在於器物事變中，而主宰推動萬事萬物。第五，天道有其必然性，眞實無妄，強而有力，不可抵抗，人絕不能與天道爭勝。凡此特點，均儒家的天道觀應有之義。我們這裏擬另外特別提出船山的兩點獨特貢獻，加以闡發。一是天道不外吾心，理不在心外的心學觀點，亦卽集理學心學之大成的觀點。一卽船山對於天道之矛盾進展或辨證法觀點，默契於黑格爾理性的機巧的歷史觀。

於讀通鑑論卷七裏，船山對於天與事物及天與心的關係，有精要的說明：「無以知天，於事物知之爾。知事物者心也。心者性之靈天之則也。」這明白應用他卽用求體的方法，而卽由事物以求知天。但由事物所認識的天，卻不在心外，而心卽是天的法則。他這裏所謂於事物知天卽含有朱子所謂卽物而窮其理之意。「天者理也」是船山秉承宋儒一貫的看法。於下面一段話中，更可見出：「天不可知，知之以理。拂於理則違於天，必革之而後安。……以理律天，而不知在天者之卽爲理。以天制人，而不知人之所同然者卽爲天。」（讀通鑑論卷十四）。「拂於理則違於天」，「在天者卽爲理」，是代表「天卽是理」的理學的說法。根據陸王「此心同此理同」的說

法，則「人之所同然者卽爲天」，卽不啻說人之心同理同者卽爲天，是又符合陸王心學的趨嚮。由民意卽天意，天視自我民視的古訓，更可以見得「人之所同然者卽爲天」一語的義蘊。「君子之所貴於智者，自知也，知人也，知天也。至於知天而難矣。然而非知天則不足以知人，非知人則不足以自知。天聰明，自我民聰明；天明威，自我民明威。卽民之聰明明威，而見天之違順。」（讀通鑑論卷十四）。這段話有三點值得特別注意。第一，「非知天則不足以知人」，是根據非知全則不足以知分，欲知人不可以不知人之本源的原則。歷史哲學如欲知人事，則不能不進而探知天道。第二，「卽民之聰明明威，而見天之違順」，卽是由用知體的現象學方法。天不可知，於事物之理知之，於人之同然之理，之民意民心民情，之聰明明威或理性以知之。第三，天理天道天心，不外於我民之「聰明明威」。天不在外，天人不二，這又代表心學的看法。

在宋論中，船山論天與道時心學意味，尤其濃厚：「論期於理而已耳，理期於天而已耳。故程子之言曰，聖人本天，異端本心。雖然是說也，以折浮屠唯心之論，非極致之言也。天有成象，春其春，秋其秋，人其人，物其物，秩然名定而無所推移，此其所昭示而可言者也。若其密運而曲成，知大始而合至仁。天奚在乎？在乎人之心而已。故聖人見天於心，而後以其所見之天爲神化之主。」（宋論卷六）又說：「道生於心，心之所安，道之所在。」（宋論卷八）。程子尚析心與天爲二，而船山卻超出程子，合心與天爲一。明白宣稱，天卽在人之心中，心之所安，卽道之所在。非深有得於陸王心學者，決不敢出此語。由此我們可以看出，船山不離理而言

天，由事物以求明理知天，處處不離理學矩範。然而他又不離心而言理，不離心而言天，處處鞭辟近裏，一以心學爲宗主。所以我們敢斷言他是集理學與心學的大成的人。他格物窮理以救心學的空寂。他歸返本心，以救理學的支離。據說他的父親，曾受學於江右王門之鄒東廓。而江右王門代表王學中最平正一派，且亦最足以調解程朱與陸王之矛盾者。船山承家學，自亦得王學學脈。所以，船山似乎是最能由程朱發展到陽明，復由陽明回復到程朱。

以上我們指出船山雖然注重格物窮理的理學，雖然力圖補救王學的偏蔽，然而他仍能返本於心學，不離心而言理，言天，言道。現在我們要進而指出他在歷史哲學上的獨特貢獻了。他的辨證的歷史觀，於天道之表現於歷史上而發現其對立統一相反相成的原則。譬如，當他說：「天下之至很者無很也，至詐者無詐也。」(讀通鑑論卷二十)。又如他所說：「其失也，正其所以得也。其可疑也，正以其無不可信也。」「奚以知其爲大智哉，爲人所欺者是已。」(皆同上卷二十四)。「得道多助，創業者不恃助。不恃也，乃可恃也。」(同上，卷九)。諸如此類的話，都與老子「大智若愚」，「上德不德」等話相似，含有對立統一的道理，是船山在歷史過程中所發現的辯證觀這些道理，在船山不是老莊的玄言，而是歷史上人事上體驗有得的實理。他尤其注重偉大的人格，並不是片面的智，片面的仁，片面的立言立功，而乃是智與不智，仁與不仁，功與無功，言與無言，對立方面的諧和統一。譬如，他形容郭汾陽的人格道：「天下共見之，而終莫測之。……不言之言，無功之功。回紇稱之曰大人，允矣其爲大人矣。」(同上卷二十三)。足見他所了解的汾陽

的偉大所在，不在於「莫測」，而在於天下共見中的莫測，不在於有言有功，而在於無言之言，無功之功。這足表示他深有見於矛盾中的諧和的妙諦。

此外他復於矛盾統一中深悟到不偏於一面的宏量和持中的道理。他說：「生之與死，成之與敗，皆理勢之相為轉圜，而不可測也。既以身任天下，則死之與敗，非意外之凶危。生之與成，抑固然之籌劃。生而知其或死，則死而知其固可以生。敗而知其可成，則成而知其固可以敗。生死死生，成敗敗成，流轉於時勢，而有量以受之。如丸善走，不能踰越於盤中。」（讀通鑑論卷二十八。）這足見他把握住辯證的觀點，在能窺見事物之全，要能見到死生成敗之互相過渡的整個歷程（理勢之相為轉圜）。見其大，得其大，則量自宏。如果只知生而不知死，只知成而不知敗，則只知偏不知全，知一不知二，則胸襟褊狹，器小易盈。如此則辯證法在他已不是呆板的法則，而是生活的智慧了。

在讀通鑑論卷七，他說：「剛柔文質，道原並建，而大中即寓其間。因其剛而柔存焉，因其文而質存焉，有道者之所尙也。」這裏由剛柔文質之並建，而悟大中持中，相成相濟，不可偏廢的道理，將玄遠的老子式的辯證觀平實化，儒家化。大概凡縱觀歷史的人，都趨於注重時間的過程。而歷史的過程總不免表現出一正一反一合的節奏，或矛盾進展的過程。船山是我國最偉大的歷史哲學家，同時也是最富於辯證法思想的一人。

船山的歷史哲學之富於辯證思想，最新穎獨創且令我們驚奇的，就他早已先黑格爾而提出「理想的機巧」（The Cunning of Rea-

son）的思想。王船山（1619－1692）生在黑格爾（1770－1837）之前約一百五十年，但黑氏哲學中最重要創新的「理性的機巧」之說，卻早經船山見到，用以表示天道或天意之眞實不爽，矛盾發展且具有理性目的。黑格爾認爲理性是有力量的也是有機巧的。理性的機巧表現於一種曲折的或矛盾進展的歷程裏。理性一方面讓事物遵循其自身的性格與傾向，讓它們互相影響抵消平衡。而自己並不干涉其行程，但正所以藉此以達到理性自身的目的。黑格爾復進而指出，在這意義下，天道或天意（divine providence）之於世界歷程，可以說是具有絕對的機巧。上帝或天（God）讓世人放任他們的情欲，圖謀他們的利益，爲所欲爲，但其結果不是完成他們自私的企圖，而是完成上帝的企圖。而上帝的企圖，大公無私，純出於理性，決然與世人自私的企圖不同（參看黑格爾著小邏輯第二〇九節）。黑格爾於他的歷史哲學中，描寫理性，憑藉並揚棄情欲和暴君或英雄的野心以實現其自身的機巧道：「情欲的特殊利益的滿足，與普遍原則之發展不可分。由於特殊的確定的利益與情欲之滿足及其否定，而普遍原則因而實現。個別情欲與個別情欲鬥爭，互有得失，互有損害。但普遍的理念並未牽連於其中而自冒危險。它（指理性，天，或普遍理念）高高乎在上，隱藏着在後面，毫無動搖，毫無損傷。這可叫做理性的機巧。理性憑其機巧，使情欲爲它自己工作。而具有情欲之個人受處罰受損害。理性所利用以完成其目的者爲現象存在。普遍理念以個體事物，個人情欲之犧牲受罰，爲實現其自身之代價。」

理性的機巧表現在歷史上或人事方面，就是假個人的私心以濟

天下的大公，假英雄的情欲以達到普遍理念的目的。黑格爾復將此概念應用來解釋自然歷程和量變質變的關係。他指出假借自然的事變（如機械歷程化學歷程及有機歷程等）以達到精神的目的，假借遲緩的量變以達到突然的質變，都是理性的機巧的表現。理性一面假借非理性的事物（如私心情欲自然歷程等）一面又否定非理性的事物以實現其自身。這表示理性不是空虛的而是有力量且有機巧有辦法以實現其自身。但歷史上非理性的事物儘管互相抵消平衡受損害受處罰，而理性卻靜觀無為，既不干涉其行程，亦不牽連於其中而蒙損害冒危險，這就是說，理性復能保持其空靈性和超脫性。黑格爾這一種看法，在王船山的歷史哲學裏，我們只消將黑氏的理性或上帝換成王氏的天字或理字，便不惟得到印證默契，而且得到解釋和發揮。

在宋論卷一的篇首，船山首先指出：「天無可狃之故常」。又說：「天因化推移，斟酌曲成以制命。」這裏說天無可狃之故常，不啻謂天不是呆板不易的，而是能隨機應變的。天，天道或上帝的命令不是直線式的，而是「因化」，憑依實際自然和人事上的變化,而加以推動或否定，斟酌實際情形，取曲折的途徑依矛盾進展的過程以求完成其目的。細察他上下文的本意，不過謂宋太祖無功無德，且無門閥資望的憑藉，而能得天下，實乃因天於缺乏神武聖哲之開國人才時，無可如何，姑假借宋太祖以達到和平統一，以副上天仁愛之心而已。總之，這已充分表示船山所謂天的辯證性和有機巧。在讀通鑑論卷一的篇首，船山首先指出天之假借秦始皇的私心以行大公的機巧道：「秦以天下之心，而罷侯置守。而天假其私以行其

大公。存乎神者之不測，有如是夫！」船山所感歎的存乎神者之不測，實無異於說天的機巧，天的辯證性，不是一般的常識可以理解。因為辯證的道理，每每是違反常識的。他於讀通鑑論及宋論的第一節，開宗明義卽提出天之辯證性，或機巧性，足見辯證的歷史觀在船山思想中所佔的主導地位了。

船山於提示理性的機巧一觀念時，都是舉出秦皇漢武武則天宋太祖一類黑格爾所謂具有大欲（master passion）或權力意志的英雄，以作例證。除上面所引述的論宋太祖秦始皇的話之外，對於漢武帝之開邊，船山尤其有富於辯證哲思的見解：「天欲開之，聖人成之。聖人不作則假手於時君及智力之士以啓其漸。以一時之利害言之，則病天下。通古今而計之，則利大而聖道以宏。天者合往古今來而成純者他。……時之未至，不能先焉。迨其氣之已動，則以不令之君臣，役難堪之百姓。而卽其失也以為得，卽其罪也以為功。誠有不可測者矣。天之所啓，人為效之，非人之能也。聖人之所勸，人弗守之，則罪在人而不在天。」（讀通鑑論卷三）。這段話仔細玩味起來，頗有幾點契合黑格爾的意思：第一，天或理性代表全體。批評歷史應該「通古今」或「合古往今來」而計慮，不可囿於一時一地的意見。這含有黑格爾「眞理是全體」的意思。第二，他注重聖賢英雄，或時君及才智之士在歷史演變上的地位。但他又不陷於「英雄主義」的歷史觀。因為他認為歷史上的重大事績如統一開邊等，皆由於「天之所啓」及時已至氣已動，人只能「效之」，而「非人之力也」。而且皆由於天之「假手於時君及才智之士以啓其漸」，換言之，英雄偉人不過是天假借來完成歷史使命和理性目的的工具。

這與黑格爾對於英雄在歷史上的地位看法，簡直如合符節。黑格爾說：「英雄的目的雖在滿足自己，非滿足他人。但他們卻滿足了衆人的潛伏要求。他們是世界精神的執行人（agents）。他們的生活並不快樂，毫無安靜享受。一生爲其大欲所驅使。及其使命終了，亦被廢棄。早死如亞力山大，被刺如凱撒，幽囚如拿破侖。終於成爲世界精神的工具。」英雄，時君及才智之士被天或黑格爾的世界精神所假借利用，作爲達到理性目的工具。即英雄之「失」敗，而達到理性的「得」或收獲。即英雄之有「罪」，被處罰，而天或理性卻有「功」了。這表示理性的機巧和天道的公正不爽，不惟不表示英雄的萬能，而且表示了英雄之爲人作嫁的悲劇的命運。第三，一般宋明理學家都持狹義的道德觀念，指責秦皇漢武之好大喜功，殘民以逞。而王船山卻能超出這種偏見，認爲「通古今而計之，則利大而聖道以宏」，這使得他的思想不惟具有深遠的哲學識見，而且又富於近代精神。第四，他所謂「天」，雖仍不外是理，是民之所同然的心或意，但卻頗富於有人格的有神論意味，甚接近黑格爾所謂上帝或天意。

船山復循着同樣的思路，指出「天」如何假武則天以正綱常，假巨奸之私以濟國家之公的機巧。他說：「自霍光行非常之事，而司馬懿桓溫謝晦傅亮徐羨之託以售其私。裴炎贊武氏廢中宗立豫王，亦故智也。……而武氏非元后，炎非武氏之姻戚，妄生非分之想，則白晝攫金，見金而不見人。其愚亦甚矣。自炎姦不售，而授首於都市，而後權姦之詐窮，後世佐命之姦無有敢藉口伊霍以狂逞者。……炎之誅死，天其假手武氏以正綱常於萬世與。」（讀通鑑論卷

二十一）。又評肅宗自立一事道：「肅宗自立於靈武，律以君臣父子之大倫，罪無可辭也。裴冕杜漸鴻等之勸進，名為社稷計，實以居擁戴之功取卿相。其心可誅也。……肅宗亟立，天下乃定歸於一，西收涼隴，北撫朔夏。以身當賊而功不分於他人。諸王諸帥無可挾之功名，以嗣起為亂。天未厭唐，啓裴杜之心，使因私以濟公，未嘗不為唐幸也。」（同上卷二十三）。這裏顯明表出船山所謂「天」，不惟能假權奸的私以濟公，且能假手淫亂的武氏以正綱常。足見這萬能而有機巧的「天」，實在有假借任何惡勢力壞材料以達到理性目的之能力。

船山於評論劉崇翟義等死於王莽，而莽亦旋亡一事，藉以發明理性的機巧的道理，尤其深意。他說：「陳勝吳廣敗死，而後胡亥亡。劉宗翟義劉快敗死，而後王莽亡。楊玄感敗死而後楊廣亡。徐壽輝韓山童敗死而後蒙古亡。犯天下之險以首事，未有不先自敗者也。亂士不恤其死亡，貞士知死亡而不畏其死亡也，乃暴君篡主相滅之先徵也。……然則勝廣玄感山童壽輝者，天貿其死，以亡秦隋。而義也崇也快也，自輸其肝腦以拯天之衰，而伸莽之誅者也。」（讀通鑑論卷五）。這一段話有兩點重要意思，第一，以毒攻毒，惡人與惡人鬥爭，兩敗俱傷，而天道以明。這正表出了黑格爾所謂「個別情欲與個別情欲鬥爭，互有損害，但普遍理念並未牽連於其中……且毫無動搖」的道理。且表出了黑格爾所謂「普遍理念以個體事物個別情欲之犧牲受罰，為實現其自身之代價」的理性機巧。船山所謂「天貿其死以亡秦隋」。意卽指天以勝廣玄感等人之死作為滅亡秦隋的代價或交換條件。實黑氏理性的機巧說之最好的註釋和例

證。第二，勝廣玄感等之叛亂是基於自私，他的死是被「天」利用或假借作爲達到滅亡秦隋的理性目的之工具。他們的死是被動的。但翟義劉崇等之起義誅莽則不然，他們是基於自己的自動自發，他們的死，不是被天假借利用的工具，而是「自輸其肝腦以拯天之衰」，使正義伸張出來，使衰微的天意，得明白表現出來，得一支持，得一拯救的助力。換言之，前者是理性用機巧假借他物，曲折以求實現。後者是理性自身的支柱，直接的表現。這也就是船山於另一地方所說的負延續道統學統的使命之人，「當天下紛崩，人心晦否之日，獨握天樞，以爭剝復」（讀通鑑論卷九）的偉業。所以凡是基於理性的道德律令而自發的行爲，不惟不是被動的爲天所假借利用並加以否定的工具，而且乃是絕對的自身肯定，「獨握天樞」，「拯天之衰」的剛健的行爲。一是天理，理性的負荷者把握者，甚至當天理晦否微弱，天下紛亂無眞是非之時，是理性的拯救者保持者，他自身即是目的。一只是工具，被理性利用之假借之，同時又懲罰之廢棄之，以達到理性的目的。這兩種人的差別很大的。

以上只就船山歷史哲學中最創新的部份，亦即默契於黑格爾的部份，他的辯證觀和理性的機巧看法，略加發揚。以見船山在哲學上的貢獻之大，地位之高。至於他以道德之隆汚決定國運的盛衰的道德史觀，和注重禮樂以移風易俗薰陶感化人於無形的禮樂史觀，和他注重春秋大義，嚴辨夷夏之防，足以激發人的民族意識的民族史觀，我們此處均略而不述了。

（原載文化與人生）

缺页

# 顏習齋思想述評

韋政通

明亡以後，中國歷史上曾激起一個反理學的運動，這個運動的基本目標，是在挽救民族與文化厄運，其中少數的幾個知識份子，企圖運用他們的心智，在思想上尋找一個新的出路。顏元就是這少數幾個知識份子中的重要代表之一。

顏元在三十四歲以前，是個眞正接受理學薰陶的人物，就是在理學最盛的時代，也很少有人能像他那樣在實踐上下苦功夫的。也許正因爲他的理學功夫做的太實，終於在身受苦痛的過程中，體會出理學的矯情悖性，和不合人道的部份。

這個痛苦過程的高潮，發生在他三十四歲那一年。這一年他的義祖母死了，由於父親失踪多年，居喪時，遂由他代行子職，實行「三日不食，朝夕哭」的朱子家禮。葬後，又「寢苫枕塊三個月，日夜不脫衰絰」，終於遍體生瘡，病倒了。經過這次的經驗，始再「徐按其（指程朱）學」，遂覺「原非孔子之舊。」這使他有了初步的醒悟。

但並沒有完全拋棄舊說，還有「將就程朱，附之聖門支派之意。」直到五十七歲時，因南游河南：「見人人禪子，家家虛文」，這可怕的讀書風氣，才促成他的澈底覺悟，打出「必破一分程朱，始入一分孔孟」的講學宗旨，從此「不願作道統中的鄉愿」了。

不幸的是，滿清政府在這時期，爲了攏絡讀書人，正在大力提倡程朱之學；同時又正値有淸一代考據學風正趨興盛之際。前者使顏元變成了叛教的罪人，後者又爲顏元所反對。再加上顏元自己，不過是一個村學究，旣無煊赫的功名，又無過人的聲光，主客觀雙方的限制，注定使他成爲歷史上的犧牲人物。

他的限制尙不止此，他反程朱，却不能超越孔孟；他要在思想上開闢新方向，但在內容上不免傾向於復古。他在歷史上的眞貢獻，當在其能相當程度地揭發了理學的黑幕。下面主要就在評述他這方面的思想。

## 一　唯用論

我們知道思想史的上墨子，韓非，王充，李覯，都有實用精神；但把實用觀念作爲思想中唯一領導原則的，是顏元。他從宋儒的網羅中衝出來以後，回過頭去開始抨擊宋儒，有用無用就是他抨擊的基本設準。我們稱他這方面的思想爲唯用論。

在顏元的思想中，上面那幾位歷史上的實用主義者，他都沒有提到過，但曾談起陳同甫，陳氏是宋代事功派的鉅子，顏氏可能受他的啓發不少。習齋年譜裏就有一條，是引了陳同甫的話，來發揮自己的思想。「陳同甫謂：『人才以用而見其能否，安坐而能者不足恃；兵食以用而見其盈虛，安坐而盈者不足恃。』吾謂，德性以用而見其醇駁，口筆之醇者不足恃；學問以用而見其得失，口筆之得失不足恃。」這種思想，就學而言學，自有其不足處，因學問追求的本身是超實用的。但就以靜坐，收攝，徐行，緩語等節目爲實踐

主要功夫的理學夫子，却是一劑良藥。

顏元的唯用論以尚書周禮中的六府，三事，三物爲其主要內容。六府是：金、木、水、火、土、穀。三事是：正德，利用，厚生。三是物：六德（智、仁、聖、義、忠、和。），六行（孝、友、睦、姻、任、卹。）六藝（禮、樂、射、御、書、數。）①這裏幾乎包括中國文化中大部分的基本概念，歷史上沒有一個思想系統，能具備這許多概念。根據顏元留下來的著作，以及他的言行記錄中，眞正能通過他的自覺意識而加以闡揚的，也只是其中極少數合乎他「尚用」之標準的一部分。譬如他重視六藝，不過是因爲習行六藝中之禮、樂、射、御可以「健人筋骨，和人血氣」，書，數則不提。他倡六府，也只是因金、木、水、火、土、穀與民生日用有關。至於六德、六行、就更少提及了。這可以證明顏元思想的粗糙。

依我看，顏元唯用論的精華，是在他對「習」字意義的發揮上。顏元思想中的「習」字，可以包括實驗、實習、實行、實效諸涵義。他並不反對道德實踐的功夫，但要以動態的「習行」功夫，代替宋儒靜態的「把持死寂」的功夫。例如孟子的「操則存，舍則亡」，朱子的解釋是：「學者當無事時而不用其力，使神清氣定，常如平旦之時，則此心常存，無適而非仁義矣。」要「使神清氣定」，「如平旦之時」，唯有通過靜坐一法才能得之，這種功夫就是顏元所說的「死寂」。這是靜態的。顏元對這六個字的解釋完全不同：「操如操舟之操，操舟之妙在航，航不是死操的。又如操兵操國柄之操，操兵必要坐作進退如法，操國柄必要運轉得政務；今要操心，却要把持一個死寂，如何謂之操②。」這解釋是否符合孟子的原意，

暫且不管，作爲他尙「習」的一個實例看，是很恰當的。顏元尙「習」，因此輕視「講讀」，「講之功有限，習之功無已。」甚至認爲孔子教其弟子，也不過是「今日習禮，明日習射。」他說：「遠遡孔孟之功如彼，近察諸儒之效如此，而垂意於習之一字，使爲學爲教，用力於講學者一二，加功於習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚。」③可見顏元已把習視爲達到實用目的的唯一方法。

## 二 斥宋儒無用

在現代，我們通過西洋近代文化實用主義的成就的對照，而斥宋儒無用，這是極平常的事。在顏元的時代，知識份子仍都被理學風氣所籠罩，要起反抗，並斥其爲無用，就是一件大事。因他不僅要肯背負叛教的罪名，且確要有幾分眞知灼見才能站得住。顧亭林早就發現理學夫子的無能，並指摘他們只知談心說性，置四海之困窮而不言④；但他一生所從事的工作，大部分仍只是流於談說，甚至是與實用精神距離最遠的考證。從這一點上看，顏元的確是多少能超出時代學風的人物。就歷史的成效看，他雖然是失敗的，但他確已盡了心知的眞誠。

顏元從兩方面來證明宋儒的無用。一是從他們言行效果上觀察，他說：「程子論學頗實，然未行其言也。……試觀程門,學成其業乎?用行其學乎？孔子攝相而魯治，冉、樊爲將而齊北。二程在朝，而宋不加治，龜山就徵而金人入汴；謂之學成用行，吾不信也⑤。」平心而論，顏元這一點批評，未免有欠公允。蓋一個思想家，和一個政治家畢竟有別。「宋不加治」，「金人入汴」,直接負責的當是有權

的君相。二程雖曾在朝，但職位卑下，對實際政治起不了甚麼作用。況二程本質上是思想家，要批評他們無用，也當該着重在思想上去檢討。如果僅就其在朝，而又不能挽救有宋一代的厄運，卽斥其爲無用，不免流於苛責。

其次是就柔弱無能的事實證明宋儒無用。他說：「宋元來儒者，却習成婦女態，甚可羞。無事袖手談心性，臨危一死報君王，卽爲上品矣⑥。」在這裏顏元不單是指出宋以後知識份子的兩大弱點，且也點出宋以後連遭亡國，國家日漸衰微的兩大癥結。知識份子「習成婦女態」，表示體力的衰退；知識份子只能做到「無事袖手談心性，臨危一死報君王」，表示心智的萎縮。兩方面的缺陷加起來，正是心身交瘁。民族的中堅份子，都變得心身交瘁，如何能不流於危亡？

如果深一層追究形成這兩大弱點的原因，顯然與宋儒接受佛教的影響有關。在宋以前的儒家，雖然強調實踐，但始終開不出功夫的途徑。佛教嚴密的修心功夫，恰好彌補了這個缺陷。宋儒的志趣，是在藉行佛教的功夫，實現儒家的理想；而不能察覺佛門功夫，就健康的人生說，根本是一個病態的魔窟，行在這一條道路上，是原則上不能與人間事功結上頭的。佛門功夫，就像預定的一條航道，只要你跳上他的船，就必然要走向它預定的目的地，並無選擇的餘地。道德功夫的趨於死寂，和原始儒家外王理想的消失，這兩點事實，可以充分證明宋儒選擇功夫途徑的錯誤。

在這方面，我認爲顏元表現了他的敏銳，所以他在肯定了宋儒無用之後，接着就進一步反對宋儒所行的功夫。

## 三 反主靜與居敬

主靜與居敬，是宋儒道德工夫的核心。照正統儒者的看法，這代表宋儒超過以前儒者的成就。宋儒在儒學上的眞貢獻，也是在這一環。顏元抨擊宋儒到這一步，眞可謂已攻到宋儒的要害。這一步的攻擊如能成立，宋儒義理的一大部份，就要被瓦解。

顏元反主靜功夫的理由有三點：（ a ）主靜乃釋氏工夫。這一點大概已沒有甚麼爭議，否則程朱就不會用「居敬」工夫來代替周子的主靜了。在原始儒家，也曾提到過定、靜、安、慮，得等幾個涵有工夫意味的字面，但畢竟沒有開出工夫內容。所以我們不能說宋儒主靜說是本於中庸。顏氏說：「靜中了悟，乃釋氏鏡花水月幻學，毫無與於性分之眞體，位育之實功也⑦。」這裏習齋眞是一針見血般地點出主靜工夫的虛幻性。這種工夫能把人的志氣，責任感，以及對同類關切之情，一體磨平，助長人的惰性。如果一個人是因生理和心理上的缺陷，需要藉這種工夫來療養，這是沒有問題的；如果把這功夫視爲修養的正常途徑，並形成一種風氣，社會沒有不遭其敗壞的。（ b ）主靜與儒宗不合。顏元說：「至於危坐終日以驗未發氣象爲求中之功，尤孔子以前千聖百王所未聞也。今宋家諸先生，講讀之餘，繼以靜坐，更無別功，遂知天下之大本眞在乎是。噫！果天下之大本耶？果天下之理無不自是出耶？何孔門師弟之多事耶⑧！」眞是慨乎言之！這裏習齋又否定了由主靜工夫可知天下之大本之誑語。但習齋以主靜說不合儒宗，作爲反對主靜的一個理由，殊不充分。因爲這樣無異否定了思想可以有發展這一點。其次

是以爲孔子代表絕對的是，凡與孔子合者爲是，凡與孔子不合者爲非；這是訴諸權威，不是眞正的講理了。主靜工夫如果有益於人生社會，即是與孔子不合，我們仍要保留它，闡揚他。主靜工夫如果無異於人生社會，即是合乎孔子，我們也只有揚棄：這才是講理的態度。（c）主靜必至廢事。他說：「爲主靜空談之學久，則必至厭事，厭事必至廢事，遇事即茫然；賢豪且不免，況常人乎？故誤人才敗天下事者，宋人之學也。⑨」這是直從主靜之弊言。也許有人可以舉出少數例子，說某人做主靜功夫，又不厭事廢。這是可能的。但絕沒有一個既以主靜爲人生事事，而又能有大事功者；即是有大事功，這事功亦非來自主靜工夫，是可以斷言的。朱子敍述他老師的生平，嘗言：「先生居處有常，不作費力事。」這便是主靜工夫的結果。朱子並不以「不作費力事」爲非，顏元讀了却大起反感，認爲這五個字：「將有宋大儒皆狀出矣⑩。」習齋以爲宋儒個個如此，這自是不然的；如視爲一般性的流弊，這批評就可以成立了。

在程朱，已發覺主靜則不免喜靜厭動，崇虛寂，遺外物，所以以「居敬」易「主靜」。顏元對居敬之說，也一點不肯放鬆，他說：「敬字字面好看，却是隱壞於禪學處。……專向靜坐，收攝，徐行，緩語處言主敬，乃是以吾儒虛字而做釋氏工夫，去道遠矣⑪。」這是根本不把居敬看作與主靜有甚麼不同。說敬不過是字面好看，內容還是禪靜，眞是習齋的卓識。因爲居敬與主靜對人生的效果，確實並沒有甚麼不同。

## 四　即事見理

宋儒所講的理，是形而上的，普萬物而爲言的玄理。顏元反宋

儒，自亦不贊成其所言之玄理。他主張「即事見理」，這是分殊之理，形而下的，經驗的。從這個主張，可知顏元反抗宋儒，不全是激情，在思想上確有所見的。重視事理，針對以往的傳統說，它代表思想上一個新的方向。

存學編卷二引朱子之言：「胡文定曰：『豈有見理已明而不能處事者？』此語好。」習齋反駁道：「見理已明而不能處事者多矣，有宋諸先生便謂還是見理不明，只教人明理。孔子只教人習事，迨見理於事，則已徹上徹下矣。」這一條習齋駁得很精彩。宋儒以爲理明卽足以處事，而不知明理與處事是兩個不同的程序，這是一。其次，宋儒所明之理是形上的玄理，玄理對我們是否能處事，是不相干的。要處事必須重事理，也就是與特殊事相關的知識。所以如就處事言，顏元「卽事見理」一義，才是相應的。

但是「卽事見理」一義，也只能限制在「處事」這一點上成立；如以爲天下之理都限於「卽事見理」一義，則又大謬。例如顏元說「見理於事，離事無理」，這句子本身亦表現一理，此理就是離事而言的，卽屬於事理以外的一種理。本此，玄理也是一種理，只是應用來處事，不相應而已。關於這些，就不是顏元所能知的了。

## 五　氣質善惡的爭議

這是顏元與宋儒之間的一大爭議，在這一爭議中顏元所表現的觀念，有是者，有非是者，在今天，極需要做一公平的衡斷。

顏元駁宋儒氣質性惡說的幾個基本論點，可以從他給陸桴亭的一封信中看出來。信中說：「某著存性一編，大旨明理氣俱是天道，

性形俱是天命。人之性命氣質各有差等，而俱是此善。氣質正性命之作用，而不可謂有惡；其所謂惡者，乃由『引蔽習染』四字爲之也。期使人知爲絲毫之惡，皆自玷其光瑩之本體，極神聖之善，始自充其固有之形骸⑫。」從這一段話，可以引出下面一序列的觀念：

(1)從積極義一面看氣質。

(2)氣質雖各有差等，但俱是善的。

(3)所謂惡者，乃由於引蔽習染。

現在我把這幾個觀點作一扼要的分析，以明其是非得失。

(a)**氣質的積極義與消極義**　從「氣質正性命之作用」一語，可知顏元是就積極義一面看氣質，並強調氣質的作用。因爲他就積極面以及其作用看氣質，所以他堅持氣質無惡說，這並不錯。

宋儒「氣質之性」，乃是在道德實踐中開出的，因此氣質之性在宋儒的系統中，純是在義理之性的籠罩下而視爲被變化的對象。這是就氣質之消極義一面看氣質，故視氣質爲惡。此所謂惡，只是就其障蔽義理之性，使義理之性不得充分實現上說，亦非言氣質本身有惡，只是在道德實踐之工夫中始見其爲惡。所以既不能根據宋儒之說攻擊顏元，顏元也不能根據氣質的積極義，駁斥宋儒氣質性惡說，他們對氣質之性的認識，根本是兩個不同的角度：宋儒知氣質之「能違」義，所以是消極的；顏元知氣質之「能助」義，所以是積極的。因此在這一點上，顏元對宋儒的批評是不相干的。

(b)**氣質之善與不善**　宋儒就進德工夫視氣質爲惡，顏元就氣質之效用而言其善。若是兩相孤立地看，顏元和宋儒之說都能成立。蓋成就事功，氣質乃是其直接根據；事功之大小，繫於氣質才情之

善否；故朱子每言漢高唐太等英雄，全賴其「天資之美」。吾人亦卽可就其天資之美，而言其氣質之善。但此所言之善，與孟子所說作爲人之本性之性善不同。此不同尙非先後天的不同，若言先天，則孟子的性善，與氣質之天資之美，都是先天的，我們並不能根據這一點卽說性善而氣質亦善。顏元却正作如此推論。他說：「噫！氣質非天所命乎？抑天命人以性善，又命人以氣質惡，有此二命乎？⑬」氣質與性善雖同爲天所命（卽先天義），但所命者意義畢竟不同：天命性善，是理性的；天命氣質是生命的；此生命在實踐工夫中，常常成爲非理性，故有惡義。其次，顏元因爲根本不承認有義理之性與氣質之性的區別，所以一說到性就是氣質之性，且卽以爲此氣質之性，卽孟子所說性善之性，故堅持氣質性善之說，駁斥宋儒氣質性惡之謬。所以他說：「人之性,卽天之道也。以性爲有惡，則必以天道爲有惡矣⑭。」顏元堅持氣質性善，此就「天質之美」固可說，但以此駁斥宋儒氣質性惡之說，是不相干的。在道德功夫中，宋儒變化氣質之說，是必然要開出的（有效無效，是另一回事），否則成德工夫無法講。

(c)**惡的來源**　顏元旣主氣質之性爲善，那末惡究由何來？他的答覆是：「其惡者，引蔽習染也。」依顏元，「引蔽習染」與「氣質之性」最大的一點不同，是氣質之性爲人所本有，引蔽習染則爲人所本無；本無，故可除。

惡的來源旣是由「引」而「蔽」，則一切惡之起皆是由於外物所引動，一切惡之成，皆是由於外物之染乎性，卽所謂「禍始引動，成於習染」⑮；一切歸於外物，卽等於把惡的來源全歸於後天。這

樣講並不全錯，因現實人生中過惡的形成，明是先由受外物之引誘，由引誘而後心爲之蔽，由蔽而成習染，而更增其過惡。所以朱子亦說：「心體固本靜，然亦不能不動；其用固本善，然亦能流而入於不善；夫其動而流於不善者，固不可謂心體之本然，然亦不可不謂之心也，但其誘於物而然耳。」這證明宋儒固知外物能誘人於惡，然復須知外物之所以能引動人向惡，人自身必有其被引動之因素，若無此因素，則外物之來，人儘可以無動於衷。然事實上外物之來，人卽起欲念以應之，不應則過惡卽無由形成。由此，人過惡的眞正根源不在外物，而在應外物而起之自然生命的欲望（朱子亦稱之謂心。）；此自然生命的欲望，卽是由引而蔽而習染所以可能的眞根據。此自然生命的欲望，可概括在氣質的範疇中，因氣質之性所說的，皆生命領域中事，非理性領域中事。故宋儒言人所以被外物或他慮所引誘，每每皆責之氣。張橫渠說：「有潛心於道，忽忽爲他慮引者，此氣也。」此卽責之氣之一例。本此，顏元對惡的來源一問題的答案，只對了一半。

今後我們要批評氣質之性，必須認淸，宋儒講氣質性惡，並不是錯，而是對生命中惡的成份體現得太膚淺。因爲障蔽人道德性表現的因素，不只是宋儒所講的氣質之性那一點。所以卽是氣質被轉化了，人的道德是否卽能暢通，是大有問題的。要把握這個線索，對宋儒講氣質之性的功過得失才能有深刻的認識。

## 六　反玄學

玄學是中國哲學的總特徵之一，近代反對玄學者，多半是屬於

經驗主義，實證主義，或是實用主義。顏元是實用主義者，反玄學是很自然的結果。

他反玄學的理由有三個：（ a ）缺乏實用價值：「吾嘗談天道性命，若無甚扞格，一著手算九九數便差。以此知心中惺覺，口中講說，紙上敷衍，不由身習，皆無用也⑯。」（ b ）缺乏效驗：「僕妄謂性命之理不可講也；雖講，人亦不能聽也；雖聽，人亦不能醒也；雖醒，人亦不能行也。所可得而共講之，共醒之，共行之者，性命之作用，如詩書六藝而已。即詩書六藝，亦非徒列坐講聽。要惟一講即教習。……講之功有限，習之功無已⑰。」（c）游談無根：「談天論性，聰明者如打渾猜拳，愚濁者如捉風聽夢⑱。」（ a ）（ c ）兩點是說明玄學不能落實。（ b ）是說明玄學是出於主觀的構想。這正是玄學的兩大基本特質。在顏元不算豐富的思想中，對玄學的性質能發覺這兩點，已屬難能可貴。

## 七　富強之道

儒家自孔子起，即輕視一技一藝，而又強調「君子不器」。孟子有反富強之論。這使後世儒家，雖有高遠的理想，在當下却沒有下手之處。也使個個儒者，在口在筆，動不動就是治國平天下，一落在實際上，却是手足無措。顏元看透了這方面的弊端，所以他的富強之道，都是樸實可行的。

他說：「如天不廢予，將以七字富天下：墾荒，均田，興水利，以六字強天下：人皆兵，官皆將。」顏元所說的強國之道，現在通過兵役法，可說是已經實現了。這雖不是強國的充分條件，但至今

仍是強國的必要條件。其次，墾荒，均田，興水利，都集中在民生問題上。在好高而不務實的傳統儒者看來，這理想未免太卑微不足道了。可是現在我們通過近代文明的發展來看，反覺得顏元的這個理想是最踏實的，試問一個國家的民生問題如不能解決，那一個問題能眞解決？那一個大問題的解決不與此有關？近代西洋文明所以超邁前代者，就是知道切實從解決這個問題下手。顏元富國之道，在今天，技術與做法，自與他所構想的大不相同，但基本目標，仍當是我們所要努力的。

在他樸實的富強之道中，還有一點與傳統儒家不同的，就是極度重視一技一藝的價值。他說：「只各專一事，終身不改，便是聖人⑳。」在宋明時代的聖人是「談心說性」，「不作費力事」；顏元的聖人却只要能專精一技一藝。若照傳統的看法，顏元完全是糟塌了「聖人」這兩個神聖的字面。可是一個民族如眞要走上富強，宋明儒者心目中的聖人，可能正是大障礙。顏元的聖人却是實際的推動者。君不見現代化的文明，和現代化的社會，不正是那些專精於一技一藝的「聖人」們創造出來的？

（選自中國哲學思想批判　五十七年，水牛出版社）

【注釋】：

①言行錄世情第十七。

②四書正誤卷六。

③存學編卷一總論諸儒講學。

④亭林反理學的言論，見其與友人論學書一文。

⑤存學編卷四。

⑥存學編卷一。

⑦顏氏年譜。
⑧存學編卷二。
⑨同註七。
⑩存學編卷二。
⑪存學編卷四。
⑫存學編卷一。
⑬存性編卷一性圖。
⑭存性編卷二性圖。
⑮同前。
⑯存學編卷二。
⑰存學編卷一。
⑱同前。
⑲同註七。
⑳言行錄學須第十三。

# 中國科學教育的先驅—顏習齋

蔡仁堅

## 一　十七世紀的思想革命

中國歷史上除了少數幾個時期，政治、經濟、文化都是以儒家爲尊，因此，百年樹人的教育制度當然也是走着儒家的路線。原始儒家教授生徒是文武合一的，是符合當時樸素勤勞與慓悍底民性，除了六府、三事、六德、六行外（此四項出於尙書、周禮，六府是金木水火土穀，講的是宇宙天命，三事是正德利用厚生，六德是智仁聖義忠和，六行是孝友睦婣任䘏）還要禮、樂、射、御、書、數這六藝的。這六件事爲的是要培養人的實踐能力，不能光教讀書人禁錮在經義詞章的象牙塔。此種教育方針健全而有用。可惜後來的大部份儒家，忘掉了古人實踐親履的精神，只在書本上做學問，以致「吾儒之學，以經世爲宗，自傳久而謬，一變訓詁，再變詞藝，而儒名存實亡矣」，誠然（引習齋年譜）。

這個不尙實的傳統到宋明心學臻於高峰，儒家宗主孔夫子「吾少也賤，故多能鄙事」的胸襟與涵養是全退化了。然而物極必反，一股反心學玄學的強有力運動，終於起來爲中國近世思想史，力闢出另一條路。爲首的便是後人稱爲「顏李學派」的開山祖師——顏習齋。他是這個思想改革運動中，反抗宋明儒者最激烈的一個。在

他「唯用論」的標準下，宋明那一千主靜居敬的思想家，全沒有了地位。

顏習齋的思想可見於存性、存學、存治、存人四論，及習齋記餘十卷。其中以存性、存學最爲重要。

存學編申述堯舜周孔三事、六府、六德、六行、六藝之大道。一個人要明「道」不在詩書章句，求學也不在穎悟誦讀，而該能如孔門師徒博文約禮，脚踏實地躬身實學、實習，終身不懈。存性編則倡言人的性命氣質，雖然有所差等，但基本上是善的。發出個人深心的氣質，支配着他性命的作爲，因此不可謂有「惡」。所謂惡者，是由「引蔽習染」在作祟。人們該知有絲毫的惡產生，便沾汚了他原本善良光瑩的本體。而要維持這個本體的神聖、尊嚴，須從充實我們形骸的智慧作起。這便是「唯用論」的基本思想！（習齋記餘卷三，上太倉陸桴亭先生書，筆者譯白）

有清一代，考證、訓詁之學大盛，但是思想界可以說一片荒蕪，大家忙於考科擧，做考據工夫，頂多承襲宋明諸子的理學、心學趨附時尚。「顏李學派」一出，使人一清耳目。可是由於習齋一生行迹很少踰越河北，影響有限，除了李塨、王源也沒多少出色的學生，所以難爲天下知。拘謹的小儒一聽到批評程宋的話便目駭心驚，沒有勇氣面對，只好盲目反對了。習齋死後近兩百年，同治年間才有戴東原奮起申顏李之學，著「顏氏學記」。再降至民國這一百年中，中國人飽經滄桑，吃了現實的苦頭，自然而然，顏習齋便愈受重視了。

換個角度看，顏李派的產生，未始不是近代中國蛻變的先兆，

習齋是比常人敏感到中國命運的脈搏。唯用論的主張，或許可做為彼時中國適應西潮的一股力量。然而，力量未成熟，救急不了。

## 二　唯用論思想的背景

顏習齋原名顏元，習齋是他的號，但人多以此稱之，字渾然或易直，直隸（河北）博野人。生於明崇禎八年（一六三五），正是女眞族爲患北疆，大明江山岌岌可危的前夕。據說習齋的母親王氏，懷了十四個月的身孕才產下他，誕生的時候鄉人望其宅有氣如麟，嬰兒啼聲甚高，七日就能翻身。八歲的時候受外傅吳洞雲啓蒙，吳氏是個胸懷韜略的愛國志士，有一身的好武藝，又長攻戰退守之策，但慨於國事日非，不能用於世，只好以醫術隱於民間。習齋接受他的教育，自然不凡於那些只授四書五經的塾師。崇禎十七年，明朝亡國，習齋才十歲，但是小小的心靈已充滿反抗異族的意識，他戴起了藍𦍑晉巾，服故明之服色。

習齋雖然是個少年老成的有志人，可是由於家庭複雜，嘗盡了人世的困頓。他的父親因家貧，依鄰縣劉村的朱盛軒祚養爲子。習齋四歲的時候，父親便因與朱氏不合而出走關東，從此音訊渺茫。四十七年後，習齋千里尋父，費盡工夫才找到素昧平生的同父異母妹妹，捧回一堆遺骨。而習齋的母親，久等其父不歸，在他十二歲的時候，便改嫁了。失去天倫之樂的顏習齋，成爲不良少年，習染了輕薄之氣。放蕩了四、五年，遭到朱家與人爭訟失敗，家道中落，這位浪子立刻回頭，讀書認眞了，作事也格外刻苦耐勞。他的老師因而歡喜曰：「子患難不亂，豈凡人乎」。這時，朱氏老邁，習齋

不但要招呼家中大小事，耕田灌園之農事，也捲起衣褲挑起扁擔，親自下田。努力工作重，其自奉却更苛刻，以蜀秫雜糧爲食。但奇怪的是，身體反而愈來愈豐泰健壯，見者竟不以他爲貧家。身貧心不貧是有道理的。

年紀不過弱冠，就負擔了這樣重的家計與滄桑人事，自然養成他樸實踐履的精神。以此精神所學所事，當然對宋明儒家的談心談玄大爲反感。

此後數年間，習齋在耕讀之間，先學醫，爲的是以後養老有所依。再學兵法，更身試技擊武功。他素所不齒的宋儒，如張橫渠，讀書說理雖有其才，「一講兵法，卽爲范公所斥，其屈於遼夏，辱於金元，不亦宜乎」（引習齋年譜，按范公爲范仲淹）。習齋要求的是能文能武，但並不是要每個讀書人都眞的上前線禦敵，他只是希望讀書人不要光在象牙塔中做學問。有尙武的精神，大則可以鼓舞整個國家的民心士氣，使社會有一股蓬勃朝氣，政治亦因而勇於改革、前進；小則可以平衡一個人的身心，使個人在生生不息的宇宙中得以和諧。這是顏習齋「唯用論」的一個思想背景。

習齋晝勤農圃、兵事，夜覽書史。愈發景仰古人修身、治世之大氣大度，因此名其書房爲「思古齋」，自號爲「思古人」。二十四歲以討論土地、教育、政治、兵學等事，作成王道論，後更名「存治編」。他廣結豪傑志士，開館授徒，與同志者結社，共同研究砥礪規過。境界愈來愈深。有一天對他的好友王法乾說：「六藝中，古樂已失傳不可得，而御對常人言幷非急用，禮、射、書、數四藝，則是今天讀書人該學的。若只窮經明理，恐怕會成一無是處的學究」。

（見年譜，筆者譯白）

時習齋三十一歲，「唯用論」之思想已燦然大備。

## 三 顏習齋的言與行

習齋本身卽是唯用論的服膺者。他從人學天文、數學，更演習拳法、禮儀、歌舞，及騎馬、射箭。數學從九九乘法學起，然後涉秦九韶著之「數書九章」；禮儀、歌舞，則由古禮如周禮演練起；武習騎射，則常與友朋、學生比劃。

他常告誡學生和好友說：

「現在的人所以多病，都是因爲不務實學的關係。古人爲學，不但用心與目口，也用身體力氣。現在的人則不然，所以耗神脆體，自傷元氣，如何不病呢！」

「我嘗談論的天道與性命，若僅拘限於此，便和事理格格不入了，比方一着手算九九乘法便有差錯。以此故知心中的覺悟，口中講說，紙上敷衍，假如不由身親習，便皆是無用。」

「學生不能光是列坐聽講，要能吸收自我演習，習到難處來問，方再與講。講課之功有限，學耶之功才是無已。」（以上見存學編，編者譯白）

唯用論貫穿着顏習齋整個的治學態度，也表現在他教授學生的方法。他雖然沒有能力直接交給學生數學、天文、及水利、經濟，但他熱切地鼓勵着學生們，去學這些經世致用的技藝，而說「予雖未能，願共學焉。」甚至在他中年以後，仍然不恥下問。廣習科學。四十二歲還以抄習「天文占法」「步天歌」爲功課。又肯問學於「

能技擊，精西洋數學」的老友楊計。四十八歲了，還延聘一魏居「來傳天文之學」,多麼用功的一個老學生啊。

騎射等武藝，習齋頗爲精善，難得碰到敵手。他常帶領學生在村子裏的廣場射箭，比劍每次必贏，因此嘗自嘆「昔日孔子稱讚顏回之仁賢於丘，賜之辯賢於丘，由之勇也賢於丘，此聖道之所以光也。今從我游之學生更不若我，是否吾道將終窮乎？」國事日非，鴉片大行於中國，同胞身體日弱，意志日沉，是眞令人可憂。

有一次，習齋受聘在商水大俠李子青家中開館，到館的第一天，李子青見習齋携短刀，驚訝的問道：「先生是個讀書人，怎擅此道?」習齋不露眞色推說好玩而已。幾天後，李子青宴飲習齋，酒酣之際，李子青興起在月下踊躍，要授習齋拳法。習齋笑納說：「請姑與君爲戲」。於是折竹爲刀，兩人各展工夫相擊，幾回合下來，子青手腕受到一創，竹刀飛出丈外，詫異之餘深深拜服，兩人從此結爲密友。

顏習齋當然不是個普通武夫，只是在他的生長環境與心歷路程中，磨鍊出勇於任事，勇於向前搏鬥的精神。「文武缺一，豈道乎」這股剛毅中和之氣，正是近代中國所需要的。哲學家、思想家對文化的最大貢獻，在於他所能給當時社會的啓迪，這份啓迪的力量，足以救一個逐漸僵化老邁的社會，出於死亡之外。觀乎習齋之學，他是可有這份擔當的。

## 四　十七世紀世界上最進步的學校

教育是拯治社會風氣，延續文化，創新局面的根本。日本的明

治維新，清季的自強運動，救文化，救國家，亦莫不從教育起手。習齋的一生，不考八股，不入仕途，生命幾乎全奉獻給教育，他開館授徒，以唯用論的思想教起學生來，自然是不同。可是，一直為環境所限，習齋的教育藍圖，能成規模地實現，是在他的晚年了。

康熙三十五年歲次丙子（一六九六），河北肥鄉縣的漳南書院備了厚禮，三顧習齋之舍，再三邀請習齋南下掌院。這件事已拖了近三年，習齋起先總是推辭，終於是盛情難却。

漳南書院擁有義學田百畝，齋舍十數進，規模不小，問學者亦多。只可惜漳水連年氾濫成災，肥鄉常成汪洋。學課常被迫中斷。

顏習齋到達以後，依其夙志為此書院立下規模。使得漳南書院成為古代中國科學教育史上的唯一絕響，更被李約瑟稱譽為當代最進步的學校。

習齋上任的第一天，先向院主郝文燦進言說：

承你謬託院事，我不敢不明行堯孔之道，免得侮辱及你。我們儒家之道從秦火以後，可以說是失傳了，降至宋代參雜佛道二家，以玄談論德性，以訓詁為學問，儒家的精神，幾乎是滅熄了。今天我與大家力圖挽此狂瀾，我得說明我的教育方針是「寧粗而實，勿妄而虛」。

於是，改變以前的規模，一切按照習齋文武合一的教育藍圖行事。

他把兩邊對立的四楝正廳，設為「習講堂」。東邊第一齋西向，為「文事課」，教授禮、樂、書、數、天文、地理等科，擁有地理學的特別教室，和一間星象觀察室。此時望眼鏡已自歐洲傳來，這

間星象觀察室，理應有此設置。第二齋爲「經史科」，授十三經、歷代史、誥制、章奏、詩文等科，是比較傳統的教育。

西邊第一齋東向，爲「武備課」，講五子兵法、攻守、營陣、水陸戰法、射御、和技擊。擁有器械完備的健身房、箭靶場，和許許多多的兵器。若有人以這些傳統兵學、武術教育出來的將材，和數年後學自西洋的新式軍隊，相比其素質與精神，將是個有趣且令人深味的題目。第二齋爲「藝能課」講水學、火學、工學、象數等科，擁有許多特爲研究水利工程、建築、農藝、應用化學、及煙火製造的設備。

又有兩棟北向的建築，分置「理學齋」課靜坐學程朱陸王之學，和「帖括齋」課八股科擧之業。習齋是最反對理學，八股這兩樣東西，怎麼又納入他的教育呢。他自己解釋道：

理學、帖括是吾道之敵對，只是暫容之以示吾道之廣，以應時制之所需。等積習端正了，取士的方法回復到古代的標準，才將兩齋取消。其用心可謂良苦。

校舍依此分配外，也建了學生宿舍、客房、馬廐、車房、倉庫、飯廳、浴厠等。書院門口更鑿一廣而深的水池，引水植蓮，池中建亭子，窗材飾之，視界四達可收「乾坤一草亭」之靈機，師生課餘泛舟池上，或漫步小橋散心於亭中，絃歌笑語，作山水之樂。

這份光景，就是今天最幸福的學生也要羨慕的。而身處此氣氛中所能薰染得到的氣息，則是現代教育沒有辦法達到的。這樣子的規模，包括理、工、農、文、商、法、軍等，是有如今日大學教育的豐富。而漳南書院在十七世紀的中國能夠創立存在，我們不得不

佩服顏習齋革命性的偉構。環視當時歐洲著名的大學如撒拉曼加（在今西班牙境）、哥應拔（葡萄牙）、巴黎大學，論規模設備、創校者的眼光胸懷，漳南書院都是足堪抗衡而有餘的。

習齋的時代，已經有很多的傳教士來到中國，他們以傳播歐洲的新科學來幫助傳教。他們與中國科學家合作，大量地翻譯科學書籍，這些書大部份都是歐洲幾個著名學校的教科書。最出名者，如利瑪竇和徐光啓合作翻譯歐幾里得的「幾何原本」，便是羅馬大學的教學講義。在這同時，也有傳教士向中國人介紹西洋教育，其中以艾儒略著「西學凡」「職方外紀」兩書講得最詳細。他在這兩本書中，不但介紹了西洋的教育制度，也告訴中國人，西洋各種專業教育的肄業與考試情形，及幾所著名大學的歷史和規模。這兩本書在當時中國知識界流傳不廣，是否被身處河北鄉間的顏習齋看到，不得而知，但至少，習齋是接觸過西學的，雖然在他的著作裏，不曾對西學表示過意見，但在他「唯用論」的標準，與重視科學的態度下，那些進步的教科書，精美的舶來品，一定會喚起他注意這些東西所由來的背景。因此他立教育規模的靈感，可能有一部份要歸功於傳教士。李約瑟便曾明白指出，習齋的教育事業「係受耶穌會士的刺激而起」。難能可貴的是，習齋沒有囫圇吞棗，也沒有見到新奇就刻意模仿或全盤接受。漳南書院是十分中國，且直接得自習齋的思想與學識，而它本身的實力，便足夠躋身於世界名大學之林。

習齋在漳南書院與數位教師共同教授百餘位學生，師生之情彌深，「朔望弟子謁拜，宣明教條，升之燕坐。會客咸在幄前，讀書作文如常課。而習禮、歌詩、學書計，舉石、超距、擊拳，率以肄

三爲程。討論兵農、辨商今古……」，其情緻可比「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」之古道。

可惜，氾濫的漳水在這一年中，五次大犯，災情一次比一次慘重。整個肥鄉浸於一片水澤之中，初橫二十里，到後來周圍七十里，均須泛舟過渡。泥和水捲走了一切作物，房屋傾頹人不敢居其內，鄉民都在大樹上築屋避禍。學田沒有收成，斷了經濟來源，學生爲了照顧家園也沒心情上課，這樣子看來，漳南書院是沒有辦法維持下去。習齋再嘆一聲「天也，吾道其終窮乎」，忍痛和他相處半載的學生相辭告歸。

離別的那一天，地方父老書院子弟餞別泣送，習齋亦感動灑淚。院主郝文燦當衆宣布：這個書院，我們更名爲「顏子書院」以表敬意，習齋先生爲漳南書院師，歿爲漳南書院師，燦亦以私產贈師宅一所，田五十畝，合共一百五十畝，生爲顏子產，歿爲顏子遺產。情辭懇懇，期待水退，習齋再來。

但習齋已是六十二歲的老人了，時常生病。後來肥鄉水稍退，書院又專人來請，可是習齋一直無法成行。七年後，康熙四十二年，老人便與世長辭，顏子書院也從此沉寂。那將近半年時光，習齋所展現的光芒逐漸暗淡，緊跟隨而來的，是一股洶湧西潮，挾着狂風暴雨，襲捲中國。同治年間，各地「同文館」、學堂的設立，已和漳南書院的規制，精神大異其趣。中國文化所孕育的科學教育底高峰，到此嘎然而止。

## 五　尾聲

中國歷史上，試圖把教育方向從書本上的鑽研移到實物的研究上，漳南書院並不是第一遭。宋代王安石變法時，就已在太學中介紹水利工程、醫藥、植物學的知識。然而，隨着變法的失敗，那一點點的基礎也就煙消霧散。習齋的科學教育，是古代中國科學教育史值得驕傲的一頁，其實也是唯一的一頁。

教育的成果很難在短短不到半年的時間收獲，而歐洲同時的撒拉曼加（Salamanca）大學已歷三百年歷史，出現了哥倫布，出現了哥白尼。漳南書院是夭折地太可惜了。顏習齋生前，只不過是位地方上教師，但他有力的思想，創造了顏李學派，成一家之言，在中國近代啓蒙運動，扮一個先知先覺的角色。而漳南書院只是個私人的教育機構，竟因受天災而斷傷元氣。若假以時日，漳南書院也許會成爲東方「文藝復興」的搖籃，和歐洲的佛羅倫斯（義大利）遙遙相對。但是，時不與我，帝國主義者的槍口已暗暗地向着徒自安逸的老大中國人對準了。

缺 页

# 方以智與西學

張永堂

## 一 前言

明末清初百餘年間（相當於十七世紀前後），正是西學輸入中國相當活躍的時期。其主要媒介人物是耶穌會士。他們爲了傳教上的方便，特以當時中國所急切需要的科學知識與技術，做爲與中國朝野士大夫交往的工具。科學與宗教因而成爲當時西學的兩項主要內容。方以智（1611～1671）正生長在這樣一個時代裏，又一向抱着「坐集千古之智、折中其間」的態度，與西學自然有密切的關係。本文希望透過方以智所交往的西士、所閱讀的西書、其接受西學的程度與態度、及其接受西學的實質與局限等問題的研究，以了解方以智與西學的關係。

## 二 方以智所交往的西士

方以智九歲便隨其父親方孔炤到福建長溪，從熊明遇問西學，並對熊氏精論非常仰慕。方以智「膝寓信筆」云：

幼隨家君，長溪見熊公，草談此事（註1）。

「物理小識」亦云：

萬曆己未，余在長溪，親炙壇石先生，喜其精論（註2）。

「熊公」卽熊明遇，號壇石，崇禎時，官至兵部尙書，此時任福建僉事，與方孔炤相善。熊氏頗精西學，與耶穌會士頗多往來。熊三拔（Sabbathinus de Ursis)的「表度說」有他的序文。他很注[illegible]物理時制的研究，著有「格致草」，採錄西學甚多，「物理小識」常加引用。方以智的學生游藝（子六）（著「天經或問」，有方以智序），也曾從熊氏問西學。「萬曆己未」卽萬曆四十七年（1619），方以智九歲，這是他接觸西學的開始。

方以智之眞正接觸西方傳教士，是流寓金陵時期（崇禎3～9年）的事。「膝寓信筆」云：

> 西儒利瑪竇，泛重溟入中國，讀中國之書，最服孔子。其國有六種學，事天主、通曆算、多奇器、智巧過人。著書曰「天學初函」，余讀之，多所不解。幼隨家君于長溪，見熊公，則草談此事。頃南中有今梁畢公，詣之，問曆算奇器，不肯詳言，問事天，則喜，蓋以「七克」爲理學者也（註3）。

利瑪竇（Matteo Ricci）來華後，不但學習中國語文，而且遍讀中國書籍，尤其尊敬孔子，因此頗得中國士大夫好感。方以智以「西儒」稱之，可見他對傳教士的尊敬。方以智生於利氏死後一年，自然不及親見利氏，不過自利氏以來，傳教士與中國士大夫譯述的許多宗教書與科學書，却在崇禎元年（1628）出版，名曰「天學初函」。方以智雖早在九歲便與熊明遇「草談」西學，但此時（卽崇禎3～9年流寓金陵時期）閱讀「天學初函」（註4），却仍有許多不解。因此，乃請教於畢方濟（Franciscus Sambiasi），這是他與西士交往之始。畢方濟，字今梁，與中國士大夫交往甚廣，

是明末清初「初來教士中第一奇人，雖利瑪竇、湯若望亦有所不及」（註5），與明季四公子的冒辟疆、方以智都有交往（註六）。但是畢方濟究竟是一位傳教士，事天之學固精，而科學却非所長。其主要著作「靈言蠡勺」，就是專論靈魂問題的宗教書。方以智向他請教西學，自然會有「問曆算奇器，不肯詳言，問事天，則喜」的感覺了。至於前引文中所謂「六種學」，應該是指「西學凡」（錄入「天學初函」第一册）中所說的六種學（即文、理、醫、法、教、道諸學），而非「名理探」中的六種學（即超形性學、形性之學、審形學、克己、齊家、治世諸學）（註7）。

但是與方以智交往最密切的還是湯若望（Joannes Adam Schall von Bell）。天啓二年（1622）與金尼閣（Nicolaus Trigault）同來中國，崇禎時與李之藻、徐光啓、龍華民（Nicolaus Longobardi）、鄧玉函（Joannes Terrenz）、羅雅谷（Jacobus Rho）、李天經等共同完成了「崇禎曆書」一百三十七卷。又著有「渾天儀說」、「遠鏡說」等科學書，是明末清初以介紹西洋科學著稱於世的教士，因此愛好科學的中國士大夫，頗多與之交往者。他曾經親自告訴方以智有關「礮水」的科學知識。「物理小識」云：

> 有礮水者，剪銀塊投之，則旋而爲水，傾之盂中，隨形而定，復取硇水歸瓶，其取硇水法，以瑠璃窰燒一長管，以煉砂取其氣。道未公爲余言之（註8）。

「道未公」即湯若望（取「孟子」「望道而未之見」之意，時人常誤作「道味」）。由此亦可見他們兩人一定時常討論科學問題。

湯若望與方以智次子方中通也有密切往來。中通有「與西洋湯道味先生論曆法」詩云：

> 千年逢午會，百道盡文明依邵子元會運世推算，正逢午會，萬法當明。漢法推平子，唐僧重一行先生崇禎時，已入中國，所刊曆法，故明崇禎曆書，與家君交最善，家君亦精天學，出世後，絕口不談。有書何異域，好學總同情，因感先生意，中懷日夕傾予所得穆先生火星法最捷，故相質論（註9）。

方中通根據邵雍之元會運世說推算，認爲他所生長的時代正逢午會，應該是「萬法當明」之時，可見他對當時西學輸入中國所抱持的樂觀態度。漢代張平子、唐代僧一行皆爲中國曆法史上泰斗，方中通把湯若望與他們等同視之，可見他對湯若望曆法成就的推崇備至。「有書何異域，好學總同情」表明方中通站在文化主義的態度，對當時傳教士根本沒有夷夏之分。「因感先生意，中懷日夕傾」更足見他與湯若望交情之深。「崇禎曆書」入清以後改名「西洋新法算書」，簡稱「新法算書」。方中通詩注云：「故名崇禎曆書」，足見此詩作於入清以後。「崇禎曆書」雖刊行於崇禎年間，但湯若望却早在天啓時已入中國。詩注又云：「與家君交最善」亦是方以智與湯若望有密切交往的明證。

方中通與穆尼閣(Joan Nicolaus Smogolenski)亦有密切往來。前引詩最後一注所稱「穆先生」即指穆尼閣。穆尼閣字如德，明崇禎十六年（1641）或清順治三年（1646）來華，傳教江南，八

年至十年（1651～1653）在南京。方中通與薛鳳祚、湯聖弘等都往問西洋數學與天文學（註10）。方中通也常引穆氏之說以注「物理小識」。如卷二「地游地動也」條，注云：「穆先生亦有地游之說」（註11）；卷九「堅木入水不朽」條，注云：「穆公云：『索露有樹生脂膏，極香烈，名拔爾撒摩，傅諸傷損，一日夕肌肉復合，塗痘不瘢，以塗屍千年不朽壞』」（註12）。

雖然目前我們仍未發現方以智與穆尼閣有直接交往的記載。但從湯若望之同時與方以智父子有密切交往看來，與方中通交往如此之密的穆尼閣，也很可能與方以智有交往。何況方以智本人也常採錄穆氏學說。如穆尼閣曾批評湯若望金水附日一周說法，方以智曾採錄之云：「其金水附日一周，穆公曰：『道未未精也』」（註13）。穆氏地游說，亦曾採錄云：「穆公曰：『地亦有游』，欲據一歲之測而定之乎？」（註14）對穆氏所著「天步眞原」尤其推崇，他說：「何以西曆推其經緯，更眞于日月邪？法更立正弦、餘弦、正切、餘切、正割、餘割等線，始以三角對數法，爲測量新義。詳見『天步眞原』」（註15）。

由此可見，方以智所交往的西士雖然只有畢方濟與湯若望二人，但是穆尼閣的可能性也很大。方以智師友中不乏與西士有往來者，如果我們深入探討，必會有更多發現。

此外，我們必須順便討論方以智對西士的態度。他在「物理小識」卷一「天象原理」條有一段極精闢的話。他說：

> 如中國處於赤道北二十度起至四十度止，日俱在南，既不受其亢燥，距日亦不甚遠，又復資其溫煖，稟氣中和，所以車書

禮樂，聖賢豪傑，爲四裔朝宗。若過南逼日太暑，祇應生海外諸蠻人，過北遠日太寒，祇應生塞外沙漠人，若西方人所處，北極出地與中國同緯度者，其人亦無不喜讀書，知曆理，不同緯度，便爲回諸國，忿驚好殺，此又一端也。

這種緯度決定人文論，或氣候決定文化論，是否能完全成立是另一問題，但方以智顯然據此而肯定了中國與耶穌會士所處的西方，由於緯度相同，故文化上也有相當的共同點。所謂中國「車書禮樂，聖賢豪傑，爲四裔朝宗」，而西方人「亦無不喜讀書，知曆理」。由於這種文化上的認同感，方以智對耶穌會士始終採取平等態度，而稱他們爲「西士」、「西儒」，甚至稱利瑪竇爲「利公」，穆尼閣爲「穆公」，畢方濟爲「畢公」，湯若望爲「道未公」等等。這種態度與他的好友王夫之之始終稱耶穌會士爲「西夷」、「西洋夷」是根本不同的。

## 三　方以智所閱讀的西書

方以智雖與西士有所交往，但其西學知識主要還是來自西書。因此，欲了解方以智接受西學情形，需要先了解他所閱讀的西書。

首先討論他閱讀「天學初函」的情形。

「天學初函」共五十二卷，崇禎元年（ 1628 ）李之藻刊行。分理（即宗教）、器（科學）二部份，共收西書二十種：(1)「西學凡」一卷，艾儒略（ Jules Aleni ）答述。(2)「畸人十篇」二卷，利瑪竇述。(3)「交友論」七卷，龐迪我（ Didacus de Pantoja ）譔述。(4)「二十五言」一卷，利瑪竇述。(5)「天主實義」二卷，利

瑪竇述。(6)「辯學遺牘」一卷，利瑪竇譔。(7)「七克」七卷，龐迪我譔述。(8)「靈言蠡勺」二卷，畢方濟譯譔。(9)「職方外紀」五卷，艾儒略增譯，楊廷筠筆記。(10)「泰西水法」六卷，熊三拔譔說，徐光啓筆記。(11)「渾蓋通憲圖說」二卷，李之藻撰。(12)「幾何原本」六卷，利瑪竇口授，徐光啓筆記。(13)「表度說」一卷，熊三拔口授，周子愚、卓爾康筆記。(14)「天問略」一卷，陽瑪諾（Emmanuel Diaz）條答。(15)「簡平儀說」一卷，熊三拔撰說，徐光啓劄記。(16)「同文算指」八卷，利瑪竇授，李之藻演。(17)「測量法義」一卷，利瑪竇口譯，徐光啓筆授。(18)「圜容較義」一卷，利瑪竇授，李之藻演。(19)「勾股義」一卷，利瑪竇授，徐光啓譔。(20)「測量異同」一卷，利瑪竇口譯，徐光啓譔。以上二十種書，眞正屬於理方面的只有「畸人十篇」、「交友論」、「二十五言」、「天主實義」、「辯學遺牘」、「七克」、「靈言蠡勺」等七種，其餘十三種都屬於器方面。七種宗教書，方以智只引用了「畸人十篇」一次（註16）。而十三種科學書却常加引用。玆略述之。

方以智之引用「天學初函」以「職方外紀」最多。僅「物理小識」一書，便引用了六十次以上，引用時簡稱「外紀」。它是一部專記世界地理、氣候、物產、風俗、海舶、海道、奇禽異獸以及海外的奇事奇聞的著作，當時稍對域外事物有興趣的知識份子都常加引用，但像方以智引用次數如此之多者，似乎不多。

其次是熊三拔的「泰西水法」。如「通雅」卷四十二云：「蒸花露法，熊三拔有鍋竈法，非壓油取」（註17）；「物理小識」卷六「蒸露法」條，言平底銅鍋蒸餾花露之法甚詳，顯然也是來自

「泰西水法」(註18)。「物理小識」卷一有三際說(註19),據其子方中履「古今釋疑」卷十二所言,知其亦來自熊三拔。又卷二更明言「熊三拔謂別無硃砂礜礬之別」(註20)。

「渾蓋通憲圖說」。「物理小識」中常簡稱「渾蓋」、「西渾蓋」。如卷一云:「『渾蓋』云:『四萬九千年為歲差一周』」(註21);同上又云:「『西渾蓋』云:『凡經星以四萬九千歲一周天』」(註22)。

「圜容較義」。「通雅」卷四十云:「利公著『圜容較義』,于『九章』則為稍廣」(註23)。

以上所列諸書乃收入「天學初函」,而其書名屢見於方以智著作者。當然引用而未註明出處者必仍至少。

除了「天學初函」以外,方以智起碼還誤了以下的西書:

1.湯若望「主制群徵」上、下卷。此書主要目的在證明上帝的存在,但所引證據却都是自然萬物等科學實例。方以智雖不接受其上帝說,却採錄其科學實例。「物理小識」卷三「血養筋連之故」條與「論骨肉之概」條(註24)幾乎全抄錄此書。

2.金尼閣「西儒耳目資」三卷。此書乃為了方便傳教士學習華文華語而作。「通雅」卷五十「切韻聲原」頗引此書,方以智三子方中履的「古今釋疑」,更肯定地加以引用。

3.穆尼閣「天步眞原」三卷。此書專論日月交食。「通雅」卷十一「歲差,黃道積數也,今之法密于古矣」條,採錄甚多。方以智唯恐言之不詳,末後又云:「詳見『天步眞原』」。所謂「今之法密于古」,顯然是指「天步眞原」的三角對數法。

4.「崇禎曆書」一三七卷。方以智父親方孔炤曾因「學者從未實究，故作『崇禎曆書約』」（註25）。方中通也給予很高的評價（見前）。

5.湯若望「遠鏡說」一卷。「通雅」卷三十四云：「西洋有千里鏡，磨玻璃爲之，以長筒窺之，可見數十里。又製小者于扇角，近視者可使之遠」（註26）。「物理小識」卷十二所說玻鏡吸攝透畫法，即物象象物法，似亦得自「遠鏡說」。

6.「坤輿格致」。「物理小識」云：「崇禎庚辰，（遠臣）進『坤輿格致』一書，言采壙分五金事，工省而利多。壬午倪公鴻寶爲大司馬亦議之，而政府不從」（註27）。「庚辰」即崇禎十三年（1640），「壬午」即崇禎十五年（1642）。「倪公鴻寶」即倪元璐。「通雅」及「浮山文集前編」亦皆言及此事。

7.利瑪竇「坤輿萬國全圖」。這是耶穌會士介紹世界地理的最早著作，流傳頗廣，影響也大。

據侯外廬的推測，方以智還看過以下二書：

8.「名理探」。

9.「辯學三筆」。

侯氏指出，「浮山文集前編」卷五「兩端用中」一文中的論理學，顯然是受此二書的影響（註28）。坂出祥伸不但同意此說，而且更進而指出「物理小識」總論所說：「正謂獨性各別，公性則一」也是受「名理探」的影響（註29）。

此外，坂出祥伸還推測方以智很可能讀過以下一書：

10.「遠西奇器圖說」。

坂出認爲方以智若非看過此書，也許很難寫出「物理小識」卷八之「起重法」、「轉水法」、「運機」等條（註 30 ）。

從以上的探討看來，方以智所閱讀的西書，總計有三十種以上，約二百餘卷。而閱讀時間大抵是自崇禎四年（ 1631 ）至永曆四年（ 1650 ），亦即方以智二十一歲至四十歲之間。

## 四 方以智接受西學的程度

方以智所閱讀的西書已如上述，但是方以智從這些西書接受了那些西學？其接受的程度如何？則有待進一步探討。玆分天文曆算學、生物醫學、地理學、音韻學等四方面言之。

### (一) 天文曆算學

明自萬曆以後，傳統的回回曆、大統曆對日、月食之推測，已屢試不驗，朝廷因而常有改曆之議。耶穌會士所帶來比較進步的天文曆算學正迎合了這種需要，而爲朝野人士所研究採用。方以智也未嘗例外。

1. **地圓說**：中國傳統有「天圓地方」說，利瑪竇「坤輿萬國全圖」却帶來地圓說。方以智接受這種新法，並藉以反對舊說。他說：「天圜地方，言其德也，地體實圜，在天之中。喻如脬豆，脬豆者，以豆入脬，吹氣鼓之，則豆正居其中央」（註 31 ）。不過，方以智認爲中國早在黃帝時代就已有地圓說，只是後世學者未加詳考，故漸漸採取了「地浮水上，天包水外」的謬說（註 32 ）。因此，他的結論是「天子失官，學在四夷」，頗有「西學源於中國說」之意。

2. **地動說**：或云地動說要到清乾隆時，才由西士蔣友仁（Michael Benoist）介紹入華，事實上羅雅谷早在所著「五緯曆指」中已詳爲介紹（註33）。不過，方以智地動說却直接得自穆尼閣。「物理小識」卷一云：「穆公曰：『地亦有游』」（註34）。其子中通注「物理小識」亦曾云：「穆先生亦有地游之說」（註35）。但是方以智認爲古代中國也有地動說。他說：

「尙書」考靈曜地有四游，冬至地上北而西三萬里，夏至地下南而東三萬里，春秋二分，則其中矣。「賓退錄」言地恒動不止，如人在舟坐，舟行而人不覺（註36）。

3. **天河之說**：中國古代對天河有種種傳說，如「博物志」言天河與黃河相通，浮槎言織女歸訪君平等等。但自從望遠鏡發明後，伽利略便在萬曆三十九年（1611）發現天河乃由無數小星構成。湯若望著「新法表異」有「天漢破疑」條，把這種新說介紹到中國。方以智不但完全採信，而且藉以掃除中國古代的寓言傳說。「物理小識」卷二，「天漢」條云：「以遠鏡細測天漢，皆細星，如郎位鬼尸之類」（註37）；「通雅」卷十一，「雲漢、細星之光也」條云：「西學以窺天鏡窺之，皆爲至細之星，如郎位旄頭而微，望之則若河耳。……今西圖增入微星，又測觜入參度四十分，皆前所未有。『博物志』言天河與河通，浮槎見織女歸訪君平，乃寓言耳」（註38）。

4. **三際說**：熊三拔「泰西水法」介紹了三際說，謂大氣層中，近地爲溫際，近日爲熱際，空中爲冷際，而三際各有其固定領域（註39）。方以智接受其三際的分法，但反對其「三際各有其固定

領域」的說法。他引用「黃帝」五運篇所說「風寒在下，燥熱在上，濕氣在中，火遊行其間」的話爲證，認爲大氣固然可以分爲三層，但仍然只是「一氣爲陰陽而自相盤旋者也」（註40），亦卽所謂「火遊行其間」，故不可能各自有其固定的領域。

5.四行說：中國傳統有金、木、水、火、土五行說，耶穌會士却傳來水、土、火、風四行說。但方以智却根據「易經」所言「一陰一陽之謂道」，而斷定四行、五行事實上只是水、火二行。故四行、五行說，在他看來，就成了水火二行說了。此外，當時西方四行說有「尊火」的主張。利瑪竇「四行論略」有云：「火爲四行之淨精也，火在本處，近天則隨而環動，每偕作一週，此係元火，故極淨，甚炎而無光焉」（註41）；熊三拔「泰西水法」卷五亦云：「四行之中，惟火至純，不受餘物，而能入于餘物」；艾儒略「職方外紀」卷五亦云：「火最居上，而火包氣，氣包水土，則居於下焉」（註42）。方以智採取了這種四行尊火論，加上中國傳統的五行尊火論，而形成了他自己的火一元論。不過，西方四行尊火論主張火有固定領域（利瑪竇所謂「據本所」（註43）），而方以智却認爲「滿空皆火」（註44），沒有固定領域。

㈡　**生物醫學**

1.**生物學**

明末介紹西方生物學的第一部著作是「無極天主教眞傳實錄」，其第五章至第九章，有豐富的歐洲生物學知識。但方以智未曾見過此書。至於利類思（Ludouicus Buglis）的「獅子說」與「進呈鷹說」，則分別完成於清康熙十七、十八年（1678、1679），方

以智更未及見。故「物理小識」中的西方生物學知識主要還是來自「職方外紀」。如:

墨是可有堅木曰則獨鹿，入水千年不朽。利未亞堅木有文，入水土不壞；忽搦祭亞之國城，建於海中，亦以千年木爲樁，約皆椰桄類也（註45）。

「外紀」既未蠟之雉，有重十五、六斤者（註47）。

利未亞有鳥曰亞既利，乃百鳥之王，壽最長，生子令視日不瞬者，乃留之，受人之德亦報人（註47）。

「外紀」言大蟹長丈餘，螯斷人頭，其殼如屋（註48）。

此外如海族把勒亞、斯德白、薄星波、落斯馬、飛魚、白角魚、海馬等都有專條記載。

以今日眼光看來，這些生物學知識誠然不免幼稚，但若就其大量採錄這些生物學知識，內在所隱藏的強烈好奇心與高度求知慾看來，却有相當重要的意義。

**2.醫學**

醫學乃方氏家學之一（註49）。方學漸、方大鎮、方孔炤都精於醫。崇禎十年（1637），方以智也因父病而始立志學醫（註49）；崇禎十二年（1639），黃宗羲在金陵患瘧，方以智爲他診尺脈；明亡後，流離嶺南，更賣藥爲生。總之，方以智對中醫是有相當造詣的，因此，對西方醫學也相當留意。

(1)制止傳染病的蔓延，始終是醫學上重要課題之一，中國傳統確也有種種避瘟方法，但始終未有火燒法。方以智從「職方外紀」中看到這種實例，立刻加以採錄:

「外記」哥阿島患疫，有名醫卜加得，全城內外，遍舉大火，燒一晝夜，火息而病亦愈。蓋疫為邪氣所侵，火氣猶烈，能盪滌諸邪，邪盡而病愈，至理也（註五十）。

「哥哥」即臥亞。雖然瘟疫原因是細菌，而不是所謂「邪氣」，但這種藉火燒以制止瘟疫蔓延的方法却相當科學。

(2)明末清初耶穌會士傳入中國的西藥都是藥水，稱為「藥露」，因係各種花草製成，故又稱花露。它是用鍋甑法蒸煉而成，與中國傳統所採用的西域榨取法不同，因此，頗受時人注意。「通雅」卷四十二有云：「蒸花露法，熊三拔有鍋甑法，非壓油取」。顯然是引自熊氏「泰西水法」；「物理小識」卷六「蒸露法」條，對鍋甑、花材、製法等記載尤詳。可見方以智很重視這種花露的製法。

(3)湯若望之「主制群徵」主旨在證明上帝的存在，而內容上却包含着豐富的科學知識。「物理小識」卷三「血養筋連之故」、「論骨肉之概」、「身內三貴之論」共三條，凡一千三百餘字，都引自其卷上第五節「以人身向徵」（共五徵，而方以智引用了四徵）這是方以智引用西書最長的一段。「血養筋連之故」條末云：「此論以肝心腦筋立論，是『靈素』所未發，故存以備引觸」，可見其所以大加引用，目的乃在補中醫之不足。但是，儘管方以智對「主制群徵」的科學部份大加引用，對其宗教部份却避而不談。

(4)我國早在漢魏時已知道用硫磺治病，但「泰西水法」、「空際格致」、「職方外紀」也都有以硫磺治病的記載，甚至還詳言某泉可以治某病。方以智「物理小識」卷二云：「金泥閣曰：『西國有七十餘湯，各標主治』」（註 51 ）；卷七云：「西國布那如

山皆硫，近硫之洞可以治病」（註52）。

(5)方以智對當時西方已能用眼鏡輔助遠視、近視患者也有記載（見前）。

㈢ **地理學**

明末清初耶穌會士輸入的科學，除了天文曆法以外，以地理學影響國人最大。由於利瑪竇「坤輿萬國全圖」、艾儒略「職方外紀」、南懷仁（Ferdinandus Verbiest）「坤輿圖說」與「坤輿外紀」等世界地理書的刋行，國人的世界地理知識隨之大增，進而樹立了新的天下觀念。此外，由於耶穌會士的努力，第一次採用了近代科學方法與儀器作實地測量，並繪製全國地圖。

方以智的世界地理知識除了艾儒略的「職方外紀」以外，就是利氏的「坤輿萬國全圖」（南懷仁二書是入清以後的作品，方以智已絕口不談西學）。「通雅」卷十一對世界地理有一段很長的描述，可能就是來自利氏著作：

> 地與海本是圓形，而同爲一球，居天球之中，如鷄卵，黃在青內。有謂地爲方者，乃語其定而不移之性，非語其形體也。天既包地，則二極周度緯度赤道皆相應，但天包地爲甚大，其度廣，地處天中爲甚小，其度狹，直行北方二百五十里，北極出，高一度，足徵地球果圓，周九萬里，厚二萬八千六百三十六里零三十六丈，上下四樓，皆生齒居，如蟻之遊，大氣鼓之，各以足所履爲下，首所向爲上。利公自太西浮海入中國，至晝夜平線，見南北二極皆平轉，南過大浪山，見南極出地32度，則大浪與中國正對矣（又按西書南亞墨利加瑪八作，正中國對足處。）故以瓜喻之，自北

蔕而南髆爲五帶，曰北極圈內，曰南極圈內，遠日而冷者也；曰在晝長晝短二圈之間，其地甚熱，應赤道近日故也；曰在北極晝長二圈之間；曰在南極晝短二圈之間，此二地謂之正帶，日迤照者也。又以地勢分五大洲，曰歐羅巴，南至地中海，北至臥蘭的亞及冰海，東至大乃海墨河的湖大海，西至大西洋；曰利未亞，南至大浪山，北至地中海，東至西紅海仙勞冷祖島，西至河摺亞諸蒼，卽此州，只以聖地之下，微略與亞細亞相聯，其餘全爲四海所包；曰亞細亞，南至沙馬大臘呂宋諸島，北至西增日臘及北海，東至日本島大明海，西至大乃河墨河的湖大海，西紅海小西洋；曰南亞墨利加，全爲四海所圍，南北以微地相聯；曰墨瓦臘泥加，盡在南方，惟見南極出地，而北極常藏焉，其界未審如何，故不敢訂之，惟知其北邊與大山瓜哇及墨瓦臘泥峽爲境，大約各洲有百餘國（註 53 ）。

這段長文，不但充分可見方以智豐富的世界地理知識，而且可以看出他起碼接受了地圖說、五大地帶說、五大洲說等三種新的世界地理觀念。換言之，方以智所認識的天下，已不是傳統的「中國的天下」，而是「五大洲的天下」。

此外，方以智還參照泰西地球晝度繪製地圖。「通雅」卷十五云：「余作禹書經天合地圖，參泰西地球晝度」（註 54 ）。

### ㈣ 音韻學

明末清初耶穌會士在音韻學方面的鉅著是金尼閣的「西儒耳目資」。它是爲了方便耶穌會士學習華文華語，而採用羅馬併音以標中國文字的音韻學書，對於研究古韵的顧炎武、柴虎臣、毛奇齡等

雖無任何作用，但是對於方以智、楊選杞、劉獻廷等研究古音的切韻學家，却有很大的影響。

「西儒耳目資」刊行於天啓六年（1626），方以智在流寓金陵時便得到該書。「膝寓信筆」咸云：「今日得『西儒耳目資』，是金尼閣所著，字父十五，字母五十有甚。……可證明吾之等切」（註55）。「通雅」卷五十「切韻聲原」完成於崇禎十七年（1644）至永曆四年（1650）間（註56），更屢次提及，如：

智嘗因悉曇泰西兩會通之，酌正韵，定正叶焉，別作一編以俟知者（註57）。

要之，切法呂獨抱李士龍約之甚便，西域音多，中原多不用也，又當合悉曇等子與大西「耳目資」通之（註58）。

發送收三聲，啌嗟上去入五聲定論也，中土用二十母足矣，外域知七音，而不知啌嗟上去入，金尼亦言入中土，乃知之。即古韻亦平仄互通者也（註59）。

愚初因邵入，又于波梵摩，得發送收三聲，後見金尼有甚次中三等，故定發送收爲橫三，啌嗟上去人爲直五，天然妙叶也（註60）。

金尼閣字父十五、字母五十。愚按父切也，母韻也。（註61）。

由此可見方以智對金尼閣「西儒耳目資」的醉心。

方以智因受「西儒耳目資」影響，甚至主張創造拼音文字。他說：

字之紛也，即緣通與借耳，若事屬一字，字各一義，如遠西因事乃合音，因音而成字，不重不共，不尤愈乎？（註62）。

在三百年間居然有這種大膽的漢字革命論，我們不能不承認他是羅馬字注音的響應（註63）。尤其創造拼音到了民國才成爲學界討

論的問題，多數人聽了還是咋舌掩耳，方以智却早在三百年前提出，這一方面固然是他個人的見識與氣魄，一方面也應歸功於耶穌會士的影響。

此外，方以智也注意到「西方字母『阿』或兼『遏』」（註63），而且很欣賞「太西氏十字皆只一畫，作2 3 4 5 6 7 8 9 0，不煩兩筆」，認爲使用起來比中國字要簡便得多（註65）。

## 五　方以智接受西學的態度

方以智對當時的西學有一句極精闢扼要的總評語。他說：「萬曆年間，遠西學入，詳於質測，而拙於言通幾。然智士推之，彼之質測，猶未備也」（註66）。「質測」與「通幾」是方以智的兩個特有術語，相當於「求多理於外物」與「求一理於內心」。在方以智看來，耶穌會士在求多理於外物方面有其專長（指其科學技術），但在求一理於內心方面却相當笨拙（指其宗教神學），就是他們的科學，也仍有不完備的地方。因此，方以智一方面對耶穌會士的宗教神學採取避而不談的態度，一方面對其科學技術却採取批判吸收的態度。略申論之。

上節討論方以智受容西學的情形，已充分顯示他所接受的西學是科學技術，而不是宗教神學。如果我們細心閱讀方以智著作，還可以發現他對宗教神學往往避而不談。譬如「物理小識」曾大量的抄錄湯若望的「主制群徵」（見前），但是如「嗚呼！非全知全能，孰克謀此哉！」（註67）、「大主造人」（註68）等宗教話語，却避而不引。他雖然接受西方九重天說，但是對其有意志的「大造之主」，却給予新的解釋，他說：「所謂靜天以定算而名，所謂大

造之主，則於穆不已之天乎？彼詳於質測而不善言通幾，往往意以語闇」（註69）。他甚至認爲「上帝」只不過是人類給它的一個尊稱而已，並無實體的存在。他說：「心也、性也、命也，聖人貴表其理，其曰上帝，就人所尊而稱之」（註70）。凡此都足見方以智不接受西方的宗教神學。

西方科學有詳備者，方以智總是肯定地接受。譬如，伽利略以望遠鏡發現天河乃小星構成的科學新說傳入中國後，方以智第一個接受，並據之否認了中國傳統所謂「天河通河」、「織女歸訪君平」等寓言；「天步眞原」立正弦、餘弦、正切、餘切、正割、餘割等線，以三角對數法爲測量新義，以致西曆推算比中曆正確，方以智肯定地接受這種新法，並稱讚說：「今之法密于古矣」（註71）；利瑪竇「圜容較義」比「九章」詳備，方以智便說：「利公著『圜容較義』，于『九章』則爲稍廣」（註72）；他對中國傳統的天文分野說一向感到疑而不決，但適逢利瑪竇創兩圖，一載中國所嘗見者，一載中國所未見者，恰好解決他的疑難，他說：「眞可謂決從古之疑」（註73）。但是對於未備的科學却始終猛烈地加以批判。譬如，當他發現了光肥影瘦之理時，便反復論證，嚴厲地批判利瑪竇「日大于地百六十餘倍」之說（註73）；對於五星遲留伏逆的問題，他認爲「即泰西亦未推明其故」（註74）；論及開闢紀年，他指出泰西說法未必可靠，不必一定「以西言爲徵」（註75）；西士本身介紹西說常有矛盾之處，方以智認爲「皆因西學不一家，各以術取捷算，于理尚膜，詎可據乎？」（註76）。更可貴的是，當時西方傳來了地動說　地圓說，一般人以爲是西方的

獨創，但是方以智却根據史實，發現中國古代也有這種學說，因而認爲這是東西文化的共同發現。

方以智嘗自云：「智每駁定前人，必不敢以無證妄說」（註77）。他對西學的態度也是如此。因此，批判要拿出證據來，方以智表現得最徹底（註79）。方以智這種根據證據而對西學採取批判接受的態度是相當客觀而正確的。

## 六　方以智接受西學的實質和局限

方以智學問上的基本主張是尙實而不廢虛。但是宋明以來學者大多「離氣執理、掃物尊心」，「掃器言道、離費窮隱」、「舍物以言理、托空以寓物」，走上了捨實求虛的方向，因此乃提倡質測研究以救其弊。他一方面大量採錄中國古代的科學理論與知識、同時代的技術發明、以及個人的觀察與實驗，一方面也不忘藉助於西學。因爲中國科學究竟有不完備之處，而耶穌會士傳來的西學却「詳於質測」，有時甚至能「決從古之疑」、「補開闢所未有」，正可以補中國科學之不足。此卽所謂「借遠西爲郯子，申禹周之矩積」。因此，我們認爲方以智接受西方科學，實質上是要豐富中國科學的內容，並進而挽救宋明以來捨實求虛的頹風。因此，張德鈞認爲方以智採錄西學遠比中國科學進步，卽使採錄，也有所批判，因而斷定方以智實質上是有意藉中國科學打擊西方科學，事實上完全不了解方以智接受西方科學的本意。何況採錄西方科學較少，乃是客觀條件的限制，不是方以智主觀的安排；批判態度是他對學問的一貫態度，不能對西學爲然。

在通幾之學方面，方以智雖借助於「易經」，而不借助於「聖經」，甚至批評它「拙於言通幾」。但却始終沒有惡意的抨擊，而且「通雅」卷首之二「藏書删書類略」，還把「西理」（指西方宗教神學）列入餘部中，與釋、道、神仙、類書、雜書並列爲六門。因此，儘管方以智並不接受西方宗教神學，却仍然承認它有存在的價值。這是可貴的容忍態度。因此，張德鈞認爲方以智始終堅持唯物主義哲學與耶穌會士的宗教神學相對抗，不但不符合方以智本意，也貶低了方以智的價值（註 80 ）。

方以智站在「坐集千古之智」的立場，在學問上，主張去除門戶，兼容百家。因此，西學在他的學術思想裏雖是不可忽略的一環，却不可過份被強調。玆舉二例以明之。他在「藏書删書類略」（註 81 ）中，把古今圖書分爲五部四十九門：經部十門、史部十四門、子部十二門、集部總別七門、餘部六門。西方的宗教神學，方以智謂之「西理」，是餘部中的一門；西方的科學技術，方以智謂之「太西算學奇器」，附在子部「象緯算測」門中。由此可見，西學在方以智整個學問體系中，實在只是區區一小部門。此外，方以智在「通雅」卷五十「切韻聲原」中的旋韻圖，據他自己說是參考了華嚴字母、神珙譜、邵子衍、沈韵、唐韵、徽州所傳朱子譜、中原音韵、洪武正韵、郝京山譜、陳藎謨皇極統韻等古韻及金尼閣韵譜而成。可見他雖受了金尼閣「西儒耳目資」影響，但事實上却有很大局限。

## 七 結論

根據以上討論，起碼可得以下五點結論：

(一) 據目前所知，方以智所交往的西士，只有畢方濟與湯若望二人。穆尼閣雖很可能，尚待證實。今後若能深入探討方以智師友，一定還會發現他與其他耶穌會士的直接或間接的交往。

(二) 方以智所閱讀的西書約計三十種、凡二百餘卷。方以智從這些西書，接受了天文曆算、生物醫學、地理學、音韻學等知識，但對其宗敎神學總是避而不談。

(三) 方以智基本上認爲西學「詳於質測，而拙於言通幾；然智士推之，彼之質測猶未備也」。因此，他一方面接受西方科學中之精詳者，一方面却批判其未備者，對於宗敎神學則不予接受。但無論是接受或批判，都以證據爲主，即所謂「不以無證妄說」。換言之，方以智對西學的態度，既不是全盤接受（如徐光啓、李之藻），也不是全盤拒絕（如王夫之），而是根據證據而作批判式的接受。這是相當理智的態度。

(四) 方以智學問上主張通貫虛實，因此極力提倡科學研究，以挽救宋明以來捨實求虛之頹風。而西方科學技術正好做爲他研究中國科學的補助，即所謂「借遠西爲郯子，申禹周之矩積」。哲學方面的研究，他雖然借助於「易經」，而捨棄了「聖經」，却還是承認西方的宗敎神學有其存在的地位。換言之，方以智實質上是站在文化主義立場接受西學，絕不是站在民族主義立場反抗西學。從方以智對待西士的平等態度，也可以證明這種看法。

(五)　方以智站在「坐集千古之智」的立場，在學問上主張去除門戶，兼容百家，故西學在方以智學術思想中雖是不可忽略的一環，但却有極大的局限。方以智所受西學影響不及徐光啓、李之藻、王徵等人之深，其因在此；而方以智在學問上之所以有偉大造詣，其關鍵亦在此。

（選自方以智研究初編　台大歷史研究所碩士論文）

【註釋】：

註一：轉引自容肇祖「方以智和他的思想」。「嶺南學報」第一卷第一期。民國三十八年。

註二：「物理小識」卷一，頁一下。

註三：同（註一）。

註四：坂出祥伸「方以智の思想」一文指出：「『天學初函』初刊於崇禎元年，方以智可能只看過以後出版的『天學初函』所收的書中的一部份」。蓋坂出祥伸以為方以智所說讀「天學初函」事是在萬曆四十七年。故有此誤。

註五：杰人師「中國天主教史人物傳」第一册，頁二〇〇。

註六：明季四公子流寓金陵時期，關係甚密。畢方濟旣與方以智，冒辟疆有交往，亦可能與陳定生、侯方域有往來。待詳探。

註七：侯外廬「方以智－中國的百科全書派大哲學家」（上篇），對此一問題，沒有提出解答；坂出祥伸「方以智の思想」亦然。

註八：「物理小識」卷七，頁十上。

註九：轉引自鄧之誠「清詩紀事初編」卷一，頁一三〇。

註十：杰人師「中國天主教史人物傳」第二册，頁一二七。

註十一：「物理小識」卷二，頁二十七上。

註十二：同上卷九，頁四下。

註十三：同上卷一，頁二十五上。

註十四：同上卷一，頁三十一。

註十五：「通雅」卷三十四，頁十一上。

註十六：「浮山文集前編」卷五、「兩端用中」云：「或曰……設曲巧，幸造化，可以得矣，然而未知也，其未可以必之理均，而棄義從邪，先多一失矣，由是觀之，將取崎人之巧說乎？將由聖人之中道乎？擧以畸士之巧變而不動者，眞不惑也」。此係受利瑪竇「畸人十篇」影響。至侯外廬認爲「兩端用中」所講邏輯名理，是受「名理探」的影響和「辯學三筆」的刺激。我以爲它主要還是來自「易經」、「老莊」，甚至佛學。

註十七：「通雅」卷四十二，頁十上。

註十八：「物理小識」卷六，頁三下。

註十九：同上卷一，頁二十上。

註二十：同上卷，頁三十四上。

註二十一：同上卷一，頁二十六上。

註二十二：同上卷一，頁二十九上。

註二十三：「通雅」卷三十四，頁二十上。

註二十四：「物理小識」卷三，頁九上及頁十一上。

註二十五：同上卷一，頁五上。

註二十六：「通雅」卷三十四，頁二十上。

註二十七：「物理小識」卷七，頁十上。

註二十八：見（十六）。

註二十九：「名理探」卷二，五公之篇第一，詳細地討論獨性與公性。簡言之，獨性即特殊性、固有性；公性即普遍性、一般性。

註三十：「遠西奇器圖說」作者是鄧玉函與王徵，坂出誤以爲是艾儒略。見坂出祥伸「方以智の思想ー質測と通幾をめぐて」。載藪內淸等編「明淸時代の科學技術史」，京都大學人文科學研究所。

註三十一：「物理小識」卷一，頁二十五上。

註三十二：同上。

註三十三：羅雅谷「五緯曆指」完成於何年，不詳。但是羅氏死於崇禎十一年（一六三八）即伽利略死前四年。可見伽利略的地動說，生前已介紹入華。

註三十四：「物理小識」卷一，頁三十一上。侯外廬、張德鈞都說方以智未引西方地動說。誤也。

註三十五：同上卷二，頁二十七下。

註三十六：同上卷二，頁二十七上。

註三十七：同上卷二，頁七上。

註三十七：「通雅」卷十一，頁十八。

註三十九：熊三拔「泰西水法」卷五，「水法或問」。

註四十：「物理小識」卷一，頁二十七下。

註四十一：利瑪竇「坤輿萬國全圖」三十一。中央研究院傅斯年圖書館藏。

註四十一：艾儒略「職方外紀」卷五，四海總說，頁一。

註四十三：同（註四十一）。

註四十四：「物理小識」卷二，頁八下。

註四十五：同上卷九，頁四下。

註四十六：同上卷十，頁二下。

註四十七：同上卷十，頁五下。按：「亞旣利」爲「亞旣刺」之誤。

註四十八：同上卷十一，頁一下。

註四十九：「浮山文集前編」卷之三，「醫學序」。

註五十：「物理小識」卷五，頁二十一下。按：「卜加得」爲「易卜加得」之誤。

註五十一：同前書。

註五十二：同上卷七，頁十九上。按：「布那如山」爲「布那姑山」之誤。但卷二，頁三十四上作「布那姑山」。可見此爲誤刻。

註五十三：「通雅」卷十一，頁十五上。

註五十四：同上卷十五，頁二十六下。

註五十五：轉引自侯外廬「方以智—中國的百科全書派大哲學家」（上篇），頁八。

註五十六：另有詳考。

註五十七：「通雅」卷首之一，頁一上。

註五十八：同上卷首之二，頁十八上。

註五十九：同上卷五十，頁四下。

註六十：同上卷五十，頁七上。

註六十一：同上卷一，頁十八上。

註六十二：同上卷一，頁十七上。

註六十三：羅常培「耶穌會士在音韻學上的貢獻」。中央研究院史語所集刊，第一本第三分。

註六十四：「通雅」卷一，頁十七下。

註六十五：同上卷二，頁十五下。按：「ᛦ」或係「4」之倒刻。但「5」不知何以作「3」。

註六十六：「物理小識」自序。

註六十七：湯若望「主制群徵」卷上，頁十一下。

註六十八：同上，頁十下。

註六十九：「物理小識」卷一，頁二十六上。

註七十：「通雅」卷十一，頁十一上。

註七十一：同上卷十一，頁二十四上。

註七十二：同上卷四十，頁三下。

註七十三：同上卷十一，頁二十八下。

註七四：同上卷十一，頁十五上；「物理小識」卷一，頁三十二下。

註七十五：「物理小識」卷一，頁三十八。

註七十六：同上卷一，頁三十九下。

註七十七：同上卷一，頁三十二下。

註七十八：「通雅」卷首之一，頁六上。

註七十九：方以智接受科學而不接受宗教，但批判宗教之處反而很少，這或許是因爲宗教上不易找到證據的緣故。

註八十：張德鈞論點，見其所著「方以智『物理小識』的哲學思想」一文。載「哲學研究」，一九六二年，第二期。

註八十一：同上。

註八十二：「通雅」卷首二，頁八。

缺 页

# 中國學術史上漢宋兩派之長短得失

張君勱

## 第一　漢宋兩派之爭執

吾國學術史上漢宋之爭，不始於宋；不始於明；而始於淸初。蓋宋明兩朝之理學，以獨往獨來之氣概，自闢徑蹊，不獨不與漢學家度長挈短；自謂其所得，有超於漢人之上者；此爭端之所以不起也。明淸之交，顧亭林輩反對王學之空譚心性，以陽明之學，比晉王夷甫之淸譚。自是而後，有由王學而返於朱學者，是爲程朱派；更有舍理學而專以六經爲硏究之對象者，是爲漢學派。漢學自淸初迄於淸之中葉爲極盛之日，「家家許鄭，人人賈馬。」戴東原除從事於考證之學之外，並及於攻擊程朱，於是理學之復活運動又起矣。此運動中之中心人物，則唐鑑曾國藩輩是也。

唐鑑之言曰：

今夫經也者，聖人之至文也；聖人之至文，聖人之至道也；聖人之至道，人人之至道也；得人人之至道以求經而經傳；經傳而聖人之道亦傳。孟子之後，傳聖人之道以存經者，朱子一人而已。其他則大氐解說辭意者也，綜核度數者也；乃或以辭意之別於今，度數之合乎古，遂至矜耀，以爲得所未得，而反厭薄傳聖人之道以存經者，是其所以自處亦太輕矣。秦人有敬

其老師而慢其師者，或問之曰：「老師衣紫，師衣褐」或曰：「然則非敬其老師也，敬紫也。」今之遵漢經師而詆朱子者，是亦敬紫之類也，又烏足與校哉？

曾文正之言曰：

近世乾嘉之間，諸儒務爲浩博，惠定宇戴東原之流，鉤研詁訓，本河間獻王實事求是之旨，薄宋賢爲空疏。夫所謂事者，非物乎？是者非理乎？實事求是，非卽朱子所稱卽物窮理者乎？名目自高，詆毀日月，亦變而蔽也。

同時，有方東樹作漢學商兌一書，舉漢學家詆毀宋儒之言，一一從而駁之，以反攻之法爲理學張目。此理學復活運動，雖嘗發端，然因其中堅人物，參與對抗太平天國之戰事，未及開花結實，而先夭折矣。

漢宋雙方之主張，可歸納爲下列各端：

**甲、道之所在之異**

漢學家以爲求孔孟之道不離乎古經。

例證　戴東原之言曰：『後之論漢儒者，輒曰「故訓之學云爾，未與於理精而義明。」則試詰以求理義於古經之外乎？若猶存乎古經中也，則鑿空者得乎？嗚呼！經之至者道也，所以明道者詞也，所以成詞者，未有能外於小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂奧之必循其階，而不可以躐等者。』

宋學家以爲義理根於心，不必求諸古經。

例證　陸象山之言曰：「堯舜曾讀何書？」又曰：「六經皆我

註脚。」

其稍溫和者，則有主張道學問遵德性並重之朱子，其言曰：「大抵子思以來，教人之法，惟以遵德性道學問兩事爲用力之要。今子靜所說專是遵德性事，而熹平日所論，却是道學問上多了。」

（答項平甫書）

## 乙、道與佛教之關係

漢學家之自貴其學，謂其不爲佛說所染，其責宋學也，謂其雜以佛家思想。

例證　阮元之序漢學淵源記曰：「兩漢經學，所以當遵行者，爲其去聖賢最近，而二氏之說，尚未起也。」

戴震曰：「宋以前孔孟之書，盡失其解，儒者雜襲老釋之言以解之；於是有讀儒書而流入老釋者，有好老釋而溺其中，既而觸於儒書，樂其道之得助，因憑藉儒書以談老釋者，對同己則證其心宗，對異己則寄託其說於六經。」

宋學家中，雖有習靜與覺悟之說，然其目的，在乎立己立人，故去釋氏甚遠。

例證　王陽明之序象山集曰：象山文集所載，未嘗不教其徒讀書窮理；而自謂理會文字頗與人異者，則其意實欲體之於身。其亟所稱述以誨人者；曰居處恭、執事敬、與人忠；曰克己復禮；曰萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉；曰學問之道無他，求其放心而已；曰先立乎其大者，而小者不能奪。是數言者，孔孟之言也，惡在其爲空虛者乎？獨其易簡覺悟之說，頗爲當時所疑。然易簡之說，出於繫辭；覺悟之說，雖有同於釋氏，

然釋氏之說，亦自有同於吾儒，而不害其爲異者，惟在於幾微毫忽之間而已。

### 丙、心性爲虛爲實之爭

漢學家以六藝之文，百王之典爲實，其於心性之探索，則目爲空譚；反之，宋學家則謂所事切於身心者，方得謂之爲實。

例證　顧亭林之言曰：「昔之淸譚譚老莊，今之淸譚譚孔孟，未得其精而遺其粗，未究其本而先辭其末；不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務。舉夫論學論政之大端，一切不問，而曰一貫，曰無言，以明心見性之空言，代修己治人之實學；股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟！」

戴東原曰：「以理爲學，以道爲統，以心爲宗，探之茫茫，索之冥冥，不如反而求之六經。」

朱晦菴曰：「聖賢說性命，皆是就事實上說，言盡性便是盡，得三綱五常之道，言養性，便是養得此道，而不害至微之理，至著之事，一以貫之，非虛語也。」

陸象山曰：「宇宙間自有實理，所貴乎學者，爲能明此理耳；此理苟明，則自有實行實事。」又曰：「千虛不博一實；吾生平學問無他，只是一實。」

### 丁、方法之爭

漢學家旣以爲求聖人之道，不離乎古經，所以解經者，不離乎文字，故其下手之法，在乎訓詁小學；至於宋學家則以爲義理自義理，不應求諸訓詁文字與典章制度之中。

例證　錢大昕曰：「訓詁者，義理之所從出，非別有諸理出

乎訓詁之外也。」

又曰：「訓詁之外，別有義理，非吾儒之學也。」

戴震曰：「後世儒者，廢訓詁而譚義理，則試詁以求義理於古經之外乎？若猶在古經中也，則鑿空者得乎？經之至者道也，所以明道者詞也，所以成詞者，未有能外於小學文字者也。」

方東樹曰：「漢學諸人釋經解字，謂本之古義者，大率祖述漢儒之誤，傅會左驗，堅執穿鑿，以爲確不可易，如以「箕子」爲「荄滋」「枯楊」爲「姑楊」「蕃庶」爲「蕃遮」數百千條，迂晦難通。」何義門云：但通其訓詁，而不辨義理，漢儒之說詩，皆高子也，信乎朱子有言，解經者一在以其左證之異同而證之，一在以其義理之是非而衷之，二者相須不可缺，庶幾得之。今漢學者，全舍義理而求之左驗，以專門訓詁，爲盡得聖賢之傳，所以蔽也。」

方東樹又曰：「至謂古聖賢義理，卽存乎典章制度，則訓詁以經典所載曰欽、曰明、曰安、曰恭、曰讓、曰愼、曰誠、曰忠、曰恕、曰仁、曰孝、曰義、曰信、曰慈、曰儉、曰懲忿窒慾，曰遷善改過，曰賤利重義、曰殺身成仁，反而言之，曰驕泰，曰奢肆，曰苟妄，曰自欺，曰讒諂，曰貪鄙。凡諸義理，皆關修齊治平之大，實不必存乎典章制度，豈皆爲異端邪說歟？」

漢宋兩派爭執之中心問題，不外如上所擧。吾人以今日之眼光評之，漢學家所研究者爲文字，爲名物，謂爲近於西方之文字學，考古學可也；宋學家自心性之微處，以求人之所以行己立身，與夫

治國平天下之道，其所研究有屬於形上學，有屬於心理，有屬於倫理，簡而言之，可稱爲哲學。一方既爲文字學，他方則爲哲學，在今日言之，不特不能以甲方打倒乙方，且兩方之間，雖欲衝突而不可得。何也？爲文字學者，考文字之解釋，古書之眞僞，與夫名物之由來，何能與以形上學以倫理爲對象之哲學發生衝突乎？雖然，雙方之爭執，起於吾國之古代典籍。一以欲求聖人之道，舍古經莫由，故當從文字訓詁下手。一則以爲求聖人之道，雖不離乎典籍，然所以判斷典籍中之難題者，不能不以心中之義理爲斷；可知心中之義理，自爲判斷一切之最後標準。如是言之，所謂漢宋兩派之爭，不起於其研究之對象，不起於兩種學問之本身，而起於古代典籍之是否代表全部義理，與夫所以瞭解古代典籍者，應由文字入手，抑另有所以判斷之標準在也與否之問題也。

吾人先將理學之性質解釋一番，俾世人曉然理學之所以成立，自有其自強之根據，非漢學家所得而任意推翻。所謂理學之根據有二：一曰思想系統，二曰概念。凡所以成爲一科之學者，自有其思想，自有其系統；科學然，哲學然，乃至吾國之理學亦無不然。有天道焉，如所謂太極、無極、理氣是。有人道焉，如心、性、情、慾、是。自濂溪而後，此學自成一種統系，且確有超出古經之外者。若窮其由來，亦惟曰思想力實爲之，與古經之出於古先哲人之心思者一。若必取後人之思力從而否認之，則後人之學將無能出乎前人之上者，此斷乎其不可通者也。凡所以成學者，既有其系統，而其爲之單位者曰概念；由概念之連貫，而其系統以成。譬之朱子輩之言理，必舉孟子心之所同然之言以解釋之，而戴東原擧木中紋理，

或文理密察之言以解釋之。一以爲理在心，故引孟子之言以說明之；一以爲理在外，故以木石爲之證驗。凡此解釋之不同，初不關乎文字，不關乎小學；蓋由哲學立場之不同，而理之概念因之以異；卽其他概念之異同，亦以此根本立場之異爲之根。戴氏雖以文字訓詁爲護符，實則其所以自成一家言者（如孟子字義疏證）初非字義之疏證，乃其自創之哲學學說也。讀者誠明此二義，可知理學之所以爲理學，自有其最堅強之根據，非古經與小學所得而範圍之。自今日學術之性質言之，一爲文字典籍之考證，一爲義理之探求，雙方各有其範圍，各有其方法，彼此間正不必有所詆誹也。

## 第二　宋代學術之評價

以上所言乃就清代學者所以排濂、洛、關、閩、與爲陽明之學者而言之也。吾人更進而窮之，則有應攷察者三事：第一所謂宋學云云，如濂洛關閩之理學家，是否不講考據與訓詁之學乎？所謂宋學云云，但以濂、洛、關、閩、爲代表之說法，對於宋代學術之評判是否公允乎？江藩氏有言：「經術一壞於東西晉之淸譚，再壞於南北宋之道學。」宋學家對於古經所負之責任，果如是重大乎？此三問題，吾人處今日應以無偏無黨之精神，加以硏究者也。

江藩氏之言曰：「宋初承唐之弊而邪說詭言，亂經非聖，殆有甚焉，如歐陽修之詩，孫明復之春秋，王安石之新義是矣。至於濂洛關閩之學，不究禮樂之源，獨標性命之旨，義疏諸書，束諸高閣，視如糟粕，棄等弁髦，蓋率履則有餘，考鏡則不足也。」

同時，清代漢學家所主持之四庫全書總目亦有言曰：「洛閩繼

起，道學大昌，擺落漢唐，獨研義理，凡經師舊說，俱排以爲不足信。」

此江氏與四庫全書總目之言，自吾人今日觀之，不可謂爲持平。蓋一時代之精神，漢代學者，以守家法爲務，此漢代之精神也；宋代學者，讀古人書，求發前人之所未發，此宋代之精神也。當清人以漢代爲宗之日，自然以恢復漢人成法爲唯一能事；然就學術之進步言之，則發前人所未發之擧，安得而一概抹殺？朱子嘗序呂氏家塾讀詩記曰：

> 唐初諸儒作爲疏義，因爲踵陋，百千萬言，而不能有以出乎二氏（指毛鄭而言）之區域。至於本朝，劉侍讀，歐陽公，王丞相，蘇、黃、與河南程氏，橫渠張氏，始用己意，有所發明，雖其淺深得失，有不能同，然自是之後，三百五篇之微詞奧意可得而尋繹，蓋不待講於齊魯韓氏之傳，而學者已知詩之不專於毛鄭矣。

魏安行序孫明復之春秋尊王發微曰：

> 六經皆先聖筆削，而志獨在於春秋者，賞善罰惡尊天子而已矣。奈何傳注愈多，而聖人之意愈不明？平陽孫明復先生，奧學遠識，屛置百家，自得褒貶之意，立爲訓傳，名曰尊王發微，其詞簡，其義明。

自清代言之，以宋人之擺落漢唐爲非；自宋代言之，則以不出前人範圍爲陋，而以始用己意有所發明，屛置百家，自得褒貶之意爲高。可知一時代有一時代之風氣，安可以甲代爲定是，乙代爲定非乎？

吾人姑讓一步言之；治經者不應有所發明，應以守古人成法爲務，應從訓詁考證爲下手法門，則朱子於此，可以比美清代漢學家而一無媿色！陳東塾於其讀書記中，列擧朱子尊重漢學之說，玆引二三條爲之證：

朱子論語訓蒙口義序云：「本之注疏以通其訓詁，參之釋文以正其音讀，然後會之於諸老先生之說，以發其精微。」

學校貢擧私議云：「其治開也，必專家法。天下之理，固不能外於人之一心；然聖賢之言，則有淵奧爾雅而不可以臆斷者，其制度名物，行事本末，又非今日之見聞所能及也；故治經者，必因先儒已成之說而推之。借曰未必盡是，亦當究其所以得失之故，而後可以反求諸心，而正其謬。此漢之諸儒，所以專門名家，各守師說，而不敢輕有變焉者也。」

惟朱子之立論如此，陳東塾乃曰：「朱子自讀注疏，敎人讀注疏，而譏深不讀注疏者。……近時讀注疏者乃反訾朱子，皆未知朱子之學也。」此可謂持平之論矣。

清代漢學家閻若璩之古文尙書疏證，羣推爲大著也，然古文尙書之僞，朱子語類中已屢言之矣：

尙書孔安國傳，此恐是魏晉間人所作，託安國爲名，與毛公詩傳大段不同。今觀序文亦不類漢文章，如孔叢子亦然，皆是那一時人所爲。

某嘗疑孔安國書是假書，如毛公詩如此高簡大段，爭事漢儒訓釋文字，多是如此，有疑則闕，今此確盡釋之，豈有千百年前人說底話，收拾於灰燼屋壁中，與口傳之餘，更無一字訛舛，

理會不得。兼小序皆可疑，堯典一篇，自說堯一代爲治之次序，至讓於舜方止，今却說是讓於舜後，方作舜典，亦是見一代政事之終始。却說歷試諸艱，是爲要受讓時作也。至後諸篇皆然。況先漢文章重厚有力量，今大序格致極輕，疑是晉宋間文章；況孔書至東晉方出，前此諸儒，皆不曾見，可疑之甚。

然漢儒以伏生之書爲今文，而謂安國之書爲古文。以今考之，則今文多艱澀，而古文反易平，或者以爲今文自伏生女子口授，鼂錯時失之，則先秦古書所引之文，皆已如此，或者以爲紀錄之實語難工，而潤色之雅詞易好，則暗誦者，不應偏得所艱，而考文者，反專得加所易，是皆有不可知者。至諸序之文，或頗與經不合，如康誥酒誥梓材之類；而安國之序，又絕不類西京文字，亦皆可疑。獨諸序之本不先經，則賴安國之序而可見。故今別定此本，一以諸篇本文爲經，而復合序篇於後，使覽者得見聖經之舊，而不亂乎諸儒之說，又論其不可知者如此，使讀者姑務沈潛反復，平其所易，而不必穿鑿傅會於其所難者云。

朱子對於詩不信毛序，其言曰：

詩序之作，說者不同，或以爲孔子，或以爲子夏，或以爲國史，皆無明文可考；惟後漢書儒林傳，以爲衞宏作毛詩序，今傳於世，則序乃宏作明矣。然鄭氏又以爲諸序本自合爲一編，毛公始分以寘諸篇之首，則是毛公之前其傳已久，宏特增廣而潤色之耳。故近世諸儒多以序之首句爲毛公所分，而其推說云云者，爲後人所益，理或有之。但今考其首句，則已有不得詩人之本意，而肆爲妄說者矣，況沿襲云云之誤哉。然計其初，

猶必自謂出於臆度之私，非經本文，故且自爲一篇，列附經後；有以尚有齊魯韓氏之說並傳於世，故讀者亦有以知其出於後人之手，不盡信也。及至毛公引以入經，乃不綴篇後，而超冠篇端，不爲注而直作經字，不爲疑詞而遂爲決詞。其後三家之傳又絕，而毛說孤行，則其牴牾之迹，無復可見。故此序者，遂若詩人先所命題，而詩文反爲因序而作，於是讀者轉相尊信，無敢擬議，至於有所不通，則必爲之委曲遷就，穿鑿而附合之，寧使經之本文繚戾破碎，不成文理，而終不忍明以小序爲出於漢儒也；愚之病此久矣。

此亦可謂疑古精神之至顯者矣！奈何漢學家於清儒則揚之，於宋人則抑之，何其尺度因人而施之不同至於如是乎？

況乎就朱子所注四書，其尊重漢儒之注，隨在可見。陳東塾評論語集注云：「朱子集注，多本於何氏集解，然不稱某氏曰者，多所删改故也。……」讀朱注者，皆不讀集解，遂不知朱注所自出矣。友人姜忠奎近作中庸鄭朱會箋，比較兩家之注，謂朱注多與鄭注合，且言鄭朱非兩不相容之軍壘；可知江氏所謂「義疏諸書，束置高閣」之語，斷不適用於朱子矣。

吾人由此可以定宋人對於古經埋沒所應負之責任矣。清儒之所深惡，則爲漢儒所注古經之湮沒，江藩有言：「易用輔嗣而廢康成，書去馬鄭，而信僞孔，穀梁退麋氏而進范寧，論語則主平叔」此三十餘字，江氏對於孔冲遠朱子奢之定讞也。旋又繼之以詞曰：

宋初承唐之弊，而邪說詭言，亂經非聖，殆有甚焉！

漢儒各經所以寖微之故，試略爲之考訂，則宋人對於各經之態

度可知矣。易之爲書，王弼始有新解；王氏學說之所以流行，四庫總目論之曰：

易本卜筮之書，故末流寖流於讖緯，王弼承其極弊而攻之，遂能排擊漢儒，自標新學。

可知康成之易之所以廢，屬於晉人之事，與宋儒無涉。至宋時，況有周易鄭康成註，出之王應麟之手，早於惠棟鄭氏周易者約有五六百年之久。書之僞孔傳，始於晉而盛於唐，獨有朱子始起而疑之。至閻若璩嚴今古文之辨，而古文尙書疏證以成。可以證朱子之無負於古經。春秋三傳之學，江藩氏嘗謂「至唐趙匡啖助陸沈始廢傳譚經，而三傳束置高閣，春秋之一大厄也。有宋諸儒之說春秋，皆啖趙之子孫而已。」竊以爲所以治經者，不外求聖人之義法，與其求之於釋經之傳，何如直接求之於經？此亦人心之趨向有必至者，不足怪也。宋之治春秋，有譚經者，有求諸傳者，不能一概而論，茲以葉夢得書證之。葉夢得著春秋傳，以孫明復之春秋尊王發微，主於廢傳以從經，蘇轍春秋集解，主於從左氏而廢公穀，故其書以參考三傳爲本，其自序中，先述春秋之性質曰：

夫春秋者史也，所以作春秋者經也，故可與天下通曰事，不可與天下通曰義。左氏傳事不傳義，是以詳於史而事未必實，以不知經故也；公羊穀梁傳義不傳事，是以詳於經而義未必當，以不知史故也。由乎百世之後，而出乎百世之上，孰能覈事之實，而察義之當歟？

於是葉氏自答之曰：「不得於事，則考於義，不得於義，則考於事，事義更相發明」是以葉氏書之並重三傳明矣。他若胡文定之

春秋傳通例通旨，事案左氏，義取公穀；劉敞之春秋傳，呂大圭之春秋或問，皆參用三傳之文；可知宋代初未嘗廢傳談經。若以合三傳而一之，視爲不合於漢朝治經家法，則又另爲一事矣。至於所謂論語則主平叔，自爲唐人之事；然於下文「宋初承唐之弊」一段中，竟將朱子對鄭趙兩家之推崇，絕無一字表而出之，可知其所以抑之者惟恐不力，其有可以表彰之者，則置不復道。至於歐陽修之詩本義，江藩以爲不祖毛公之第一書，其言曰：

自漢及五代未有不本毛公而爲之說者，有之，自歐陽修本義始，於經義毫無裨益，專務新奇而已。

然歐陽文忠公之序曰：

後之學者，因迹先世之所傳而較得失，或有之矣；使徒抱焚餘殘脫之經，倀倀於去聖人千百年後，不見先儒中間之說，而欲特立一家之學者，果有能哉？吾未之信也。

可知歐陽文忠公亦主張窮竟先儒之說，未嘗以新奇爲專務也。吾人自大體觀之，宋儒自義理以求通經，反之於一己之身心，故各經經其解釋之後，令讀者殊覺其親切有味，乃能使千百載以前之經書，與今日之人心發生關係，其爲有補於學術，復何待論？即其持論有與漢儒不相符者，亦出於發明義理之苦心，不得目爲「亂經非聖！」蓋不守漢儒家法，何能與「非聖」混爲一談乎？

竊以爲評論宋儒之得失，當就其對於學術全部觀之，乃可達於公允。若如江藩氏以漢代學說之存否，定宋人之功罪，則宋代對於吾國文化之貢獻之眞面全失矣。宋代爲吾國思想史上戰國以降第一蓬勃之時代，新學術新方法，由宋儒開其端者，不勝枚舉，兹略表

而列之：

第一　理學由邵、周、程、張創始於北宋，朱、陸、繼承於南宋。

第二　經學如伊川之易傳，胡安定之春秋口義，王氏周禮新義，歐陽修詩本義，發前人所未發，爲漢以來經學界開一新局面。

第三　史學如司馬溫公之資治通鑑，袁樞之通鑑紀事本末，與鄭樵之通志，皆爲獨闢蹊徑之書。

第四　說文一書，由宋承五代之後，令徐鉉氏爲之校正，使千載以上之文字學典籍，益臻明備。鄭樵作通志中之六書略，將象形、指事、會意、轉注、諧聲、假借等、更就每一類分之爲小類。象形之中，一曰形兼聲，二曰形兼意；指事之中，一曰事兼聲，二曰事兼形，三曰事兼意，以下四類之小類，姑略之。此皆宋代所特創，前世所未聞焉。

第五　輯逸之工自宋人始，曰王應麟之周易鄭康成註，及詩考等。

第六　金石款識之學，有歐陽之集古錄，有呂大臨之考古圖等。

宋代對於學術界之創造工作如是，謂爲清代之漢學家開風氣之先可焉。奈何爲反對理學之故，乃並其全部貢獻而抹煞之？此吾所大惑不解者也。

## 第三　漢學家在學術上之成績

清代學術運動之大動機，曰反於明學之空疏而已；去理學家所討論之心性理氣，而反諸古經而已。其初期黃、顧、王、顏四家，各有其救國與治學之志趣，與後來之惠戴初不相涉；其所以卒成惠戴之學者，由於吾國除古經以外，無可以爲實事求是之憑藉者，苟當日之思想界早有如西洋哲學與科學之對立，或哲學上唯心與唯物兩派之對立，則康乾以後之學術界，決不僅以返諸漢代爲其全運動之惟一方針矣。奈明末清初，旣以王學爲空疏而求其不空疏者，除古經以外，別無他物，於是乃以求唐宋以來久已汨沒之古籍之復活，爲惟一能事，有尙書今古文之爭，有「凡漢皆好」之惠氏主張，有惟求其是，而不必漢代一家家法是尊之戴震，最後更有所謂今文學學派。此各家之注目處，雖有不同，然其搜漢代古籍之原形一也，求漢代當時之眞解一也。如今文學家之言，謂由此運動得孔子所刪定各經之眞相，得孔子之眞思想，則斷乎其不然。何也？古文尙書卽令僞矣，其與之對待之眞者，僅爲伏生之二十八篇，其果爲孔子之書與否，不可知也。春秋之義，卽令以何休之公羊傳爲準，亦僅爲公羊與何休之所以解春秋者，其果爲孔子之春秋與否，不可知也。詩卽令不用毛傳，而用齊魯韓三家之詩，亦僅成其齊魯韓三家之詩，其果爲孔子所刪定之詩否，不可知也。至於禮本存鄭康成之舊註，漢代以來，未之或改，易去王肅而返於康成。於是吾人可以斷言：清學者治學之理想，曰求返於漢初所立之十四博士所用之舊本而已，求返諸鄭康成與許叔重而已。再伸言之，晉唐以來所確認之各經註疏外，復添一種今文家，或鄭康成之註疏而已，其去孔子刪定各經之原形如何，則不可知也。

今文學派好以僞字加諸「古文」之前，如曰「僞古文，」一若彼之所得者爲眞本，其屬於古文派者爲僞。吾人今日以不偏於家法之眼光觀之，自西漢以來，有久已確立之十四博士之學說，有劉歆等立之左氏傳，逸禮三十九篇，與書十六篇，其同爲當時之一種學說或本子一也；所以別者，一立於博士，而一則否，非能以眞僞爲二者之分界，一若先聖所遺留，一出於後人之僞造也。在劉歆責讓太常博士之日，與夫東晉梅賾古文尚書未出之前，其爲古文者，世人初未嘗以僞目之。劉歆之所以責博士者曰：「今則不然，深閉固拒，而不肯試，猥以不誦絕之，欲以杜塞餘道，絕滅微學。」可知西漢博士僅以不誦爲拒絕之理由，未嘗觀之爲僞焉。當東漢杜林衞宏之日，古文尚書猶有存者；及乎晉豫章內史梅賾上孔傳諸文尚書，增多二十五篇，此即孔穎達之所疏注、唐宋以後所傳，而閻若璩所駁正者也。此書作僞之迹顯然，故駁校亦易爲力。至於其他各種，若左傳，若詩，若逸禮，雖有今文家言，然無僞本可爲攻擊之資，故雖有駁之者，而不若閻若璩破敵之易。況若左氏之本屬古文，毛詩之有鄭箋，三禮之鄭註，歷唐宋未之或改者，其不易搖動更不待論矣。惟其然也，清儒之所成就者，爲西漢之今文家爭得一種地位，至於鄭康成之威權，絕不稍受影響。蓋終清世僅造成一個今古文並存而已。各經之中，除尚書一書而外，絕少爲今文家所推翻者。清代漢學家之所成就，在經之本子猶小，而在其實事求是之工作則甚大，其駁前人之說，必臚舉若干證據，求之各書而無不通者，而後信以爲眞。始爲閻若璩之古文尚書疏證，與胡渭之易圖明辨，次有惠氏惟漢是宗之主張，最後則有戴氏之方法。錢大昕稱之爲實事求

是，不主一家，其始也發動於經，漸次及於小學、子學、與史地、金石、諸學。凡古書之不易讀，不易通者，經清人之研究，而今日讀之，則疑難渙然冰釋，此則由於古書眞僞考證中所得之副產物，而其重要性更過之矣。

清代如江藩氏雖自標曰漢學，然漢代人所主張是否盡合於眞理，盡合於孔子之意，吾儕實未敢信。假令漢代之學說如災異，如陰陽五行，如讖緯，使不因其後人之作僞而盡保其眞面目，其有用於今日與否，未可知矣。戴震氏知其然也，於惠棟之惟漢是宗之標準棄之，而別求其必「徵諸古而靡不條貫」之方法。可知吾儕今日之所當問者，不在乎漢不漢，而在乎漢人學說之適用於今日者安在？

梁任公稱戴段二王等之治學，爲合於科學方法，詳見於其所著清代學術概論中，茲不煩引。吾以爲自文化史上之功績言之，漢代與漢學家之所以貢獻於吾國者，不僅其文字訓詁之考證，蓋別有其重且大者矣。

**第一、漢學家保存古籍**　鍾泰於其所著中國哲學史有言曰：「秦之遇儒至虐，故儒之處境至苦，而惟其處境至苦，乃以成其自守之堅。秦禁偶語詩書，而伏生之尚書卽以口授而傳，詩三百篇，亦以諷誦而得不絕。禁藏詩書百家語，令下三十日不燒者，黥爲城旦；而異日之古禮逸書，卽出於壁中。蓋當秦漢之交，儒者抱殘守缺出入於死生之際者，不知其幾何人矣。故三代古籍之存而不失，一皆儒者之力，而他家不與焉。」又曰：「不特此也，自是以來，其校定諸子者，如成哀時之劉向父子，安帝時之劉珍，順帝時之伏無忌黃景，卽皆儒者。是不獨六藝因儒者而復顯，卽諸子亦賴儒者而後傳。

漢以前儒爲九流之一，漢以後儒爲百家之宗。嚮使無儒，則中國學術之亡久矣。」此漢學家之抱殘守缺，適以延吾族文化之壽命，應特別表而出之者也。

**第二、漢學家之義理**　陳東塾之言曰：「漢儒說經，釋訓詁明義理，無所偏尚，宋儒譏漢儒講訓詁而不及義理，非也。近儒尊崇漢學，發明訓詁，可謂盛矣。澧以爲漢儒之說，醇實精博，蓋聖賢之微言大義，往往而在，不可忽也。」試舉陳氏書中之若干條如下。鄭氏之釋天曰：「天者羣神之精，日月星辰，其著位也。」其釋陰陽曰：「陰陽助天地，養成萬物之氣也。」白虎通之釋聖人曰：「聖人者何？聖者通也，道也，聲也，道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。」鄭氏釋禮曰：「禮者體也，履也，統之於心曰體，踐而行之曰履。」趙岐釋道字曰：「道謂陰陽大道，無形而生有形，有形舒之六合，卷之不盈握，包絡天地，稟授羣生者也。」漢儒之言中，亦自有其義理，不僅以治訓詁爲能事，惟其立言樸實，尚未達於如宋儒受佛教影響後之精微，此其所以異也。

**第三、漢學家治算歷之學**　漢書劉歆傳曰：「典儒林史卜之官，考定律歷，著三統歷譜。」鄭玄傳云：「始見京氏易，公羊春秋，三統歷，九章算術。」鄭興傳曰：「天鳳中，將門人從劉歆講正大義，(註左氏義）歆美興才，使撰條例章句訓詁及校三統歷。」何休傳曰：「休善歷算。」可知漢之經生，同時兼治天文算學，迄於清代，此風不替，故惠棟著交食擧隅，戴東原著天文略、勾股割圜記、與歷問、古歷考等書，錢大昕講九章算學及歐羅巴測量、弧

三角諸書，可謂善繼漢代之志者矣。

**第四、漢學家考定文字演變**　　漢學家旣以識字爲讀書之法門，特注重小學。鄭樵之言曰：「經術之不明，由小學之不振，小學之不振，由六書之無傳，傳聖人之道，惟藉六經，六經之作，惟務文言，文言之本，在於六書，六書不分，何以見義?」孫星衍序說文曰：「唐虞三代五經文字毁於暴秦，而存於說文，說文不作，幾於不知六義。」又曰：「說文作後，鄭康成注經，晉灼注史，已多引據其文。」夫許叔重爲文字學開山之祖者無論矣，徐鉉之精校說文，與夫鄭樵之六學，何能不認爲許氏之功臣？至於清代段玉裁繼許徐而起，著說文解字注，蓋本戴氏嚴正之研究法，以施之於許氏書者也。

**第五、漢學家對於典章文物之精審**　　漢學家對於文字形義，旣一毫不輕放鬆，同時對於歷代典章文物，必求其至確而不疑之狀，禮制中之喪服也，兵車之制也，與夫古代之器皿也，其所以研究之者，類於今日科學家之必以數字爲憑。蓋漢學家具有數學頭腦，於名物之圖形與制度之數字，斷不令有毫忽之差，此其所以不可及也。

漢學家研究之範圍廣矣，如日食，交食，歷算等，在今日爲數學，爲天文學；若考工記，在今日爲工程學；若明堂，宮闕，在今日爲建築學；若溝洫，兵車，在今日爲水利，爲軍制；若音韻學，方言學，在今日爲語言學。吾儕處二十世紀，所以治此諸學者，自不能悉仍漢學家之舊法，而其正確精密之心思，在千百年後之今日，猶可爲吾人師法，若專以考證訓詁爲漢人之專長，則不免於自貶漢代之成績矣。

## 結論

吾所欲爲國人告者，漢學宋學之性質，非對立而不相容，如清儒所想像焉。若但就狹義言之，以考證爲漢學家之事，以義理爲宋學家之事，此兩派各有其不可動搖之地位，已如前述。蓋一國中之學術，以思想爲源泉；古代之典籍，無一不出於其民族之思想；即其至神聖之文字，亦其民族之思力爲之。故象山有「堯舜曾讀何書」之語，無非表示書本之上，應以思力，應以義理，爲理智之源頭而已。思力之變遷無窮，學術因之而演進；其不能以古代之典籍限制後人之思想，有斷然者。況乎民族之所以成爲民族，有其治學方法，則不能離名（論理）與數（數學；）其待人接物不離乎倫理、與政治。若此者，可謂爲學理方面之義理與人生方面之義理，人生之演進無已時，斯義理之探求亦無已時，此則宋學家之所爲，自其爲吾族樹立一種義理標準言之，在此千餘年中，確能有所貢獻者也。有思力矣，有義理矣，則不能不形諸文字與書本之中。誠以古今中外之國家，無不有文字，無不有書籍，無不有典章與名物，此數者，皆起於數千載之前，而文字有變遷，書籍有疑信，制度有興替，名物有存亡，於是考證之學因之以起。其在歐洲，以之屬諸文字學家；其在吾國，謂爲漢學家之文字訓詁與名物考據。此種工作，自爲學術界之一種，然不能以此而廢止理學家之思想與義理，何也？理學之基礎在思索，在義理，漢學家之基礎在文字。理學自成一思想系統，漢學家但求諸一名一物之間之義理，又可定生活之標準，由各時代之人，思索而後得；名物之考證，惟有求諸古紙堆中。二者之

分界至明，其不必以甲打乙或以乙打甲明矣。質言之，以宋學家之工作，施諸思想，施諸義理，求吾人之宇宙觀，人生觀；以漢學家之工作，施諸文字，施諸名物，以求考古之正確，此兩者可以同時並存之明證也。更就廣義言之，則宋學漢學，彼此乃互倚而不可互離。以文字書籍之考證，名之爲漢學，其爲考證之學者豈獨鄭康成與許叔重，卽歐陽文忠之易童子問，詩本義，與司馬溫公之疑孟，朱子之疑古文尚書，與王應麟之輯逸，亦應以考證學視之。自學術言之，當但問其問題性質之相同與否，不當因其人之生於何代而強分漢宋。此言乎宋學之工，可以歸諸漢學之中也。反之，以漢學家之注疏言之，鄭康成曰：「禮者，體也，履也；統之於心曰體，踐而行之曰履。」此明明以身體力行之義解釋禮字，安得僅視爲小學之訓詁乎？鄭康成又曰：「易有三義：易簡一也，變易二也，不變三也。」此亦先藏三義於胸中，而後下此「易一名而三義」之語，此言乎漢學之工，可以歸諸宋學之中也。以經之字句言之，如春王正月，大一統也，此在漢學家視之。名之曰公羊之家法，然實則尊王之義，君君之義，已隱伏於「王正月」三字之後，此言乎字句之不離乎義理也。卽以「一」字之訓詁言之，其釋一字曰：「惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物。」此「一」字之義果得之於一字本身乎？抑得之於「一」字在文字全體中之意義乎？其釋「示」字曰：「天垂象，見吉凶，所以示人也，從二三垂日月星也，觀乎天文以察事變，示神事也。」此「示」字果得之於示字本身乎？抑得之於「示」字在文字全體中之意義乎？此言乎文字之不離乎義理也。如是，漢宋兩派之性質誠能分析明白。則兩家各有其範圍與方法，

彼此可以各自發展，而不必互視爲仇敵。若從廣義言之，尤見兩家應相倚而不應相離，換詞言之，漢不離宋，宋不離漢。

誠如是爲之，漢宋兩派之互相詬誶，其可從茲已矣。不獨此也，合以義理爲主與以訓詁爲主之兩派經籍註疏於一爐，可以爲經學另開一新面目。更就將來之思想途徑言之，以漢學家之精神，發揮之於考古學，文字學，史學，以宋學家之精神發揮之於哲學，或人生觀，豈非中庸所謂「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，」而爲吾哲學界之大幸事乎？

（選自再生台字第四卷三月號）

# 反理學的思想家——戴東原

胡適

十七八世紀是個反理學的時期。第一流的思想家大抵都鄙棄那談心說性的理學。風氣所趨，遂成了一個『樸學』時代，大家都不講哲學了。『樸學』的風氣最盛于十八世紀，延長到十九世紀的中葉。『樸學』是做『實事求是』的工夫，用證據作基礎，考訂一切古文化。其實這是一個史學的運動，是中國古文化的新研究，可算是中國的『文藝復興』（ Renaissance ）時代。這個時期的細目有下列各方面：

（ 1 ）語言學（ Philology ），包括古音的研究，文字的假借變遷等等。

（ 2 ）訓詁學（ Semantics），用科學的方法，客觀的證據，考定古書文字的意義。

（ 3 ）校勘學（ Textual Criticism ），搜求古本，比較異同，校正古書文字的錯誤。

（ 4 ）考訂學（ Higher Criticism），考訂古書的眞僞，著者的事蹟等等。

（ 5 ）古物學（ Archaeology ），搜求古物，供歷史的考證。

這個大運動，又叫做『漢學』，因爲這時代的學者信漢儒『去古未遠』，故崇信漢人過于宋學。又叫做『鄭學』，因爲鄭玄是漢代的

大師。但『樸學』一個名詞似乎最爲妥當。

這個運動的特色是沒有組織大哲學系統的野心，人人研究他的小問題，做專門的研究：或專治一部書，（如說文。）或專做一件事，（如輯佚書。）或專研究一個小題目。（如『釋繒』。）這個時代的風氣是逃虛就實，寧可做細碎的小問題，不肯妄想組成空虛的哲學系統。

但這個時代也有人感覺不滿意。如章學誠（實齋）便說這時代的學者只有功力，而沒有理解，終身做細碎的工作，而不能做貫串的思想，如蠶食葉而不吐絲。

其時有大思想家戴震出來，用當時學者考證的方法，歷史的眼光，重新估定五百年的理學的價值，打倒舊的理學，而建立新的理學。是爲近世哲學的中興。



戴震是徽州休寧人。少年時，曾從婺源江永受學；江永是經學大師，精通算學，又長於音韻之學，又研究程、朱理學。在這幾方面，戴震都有很精深的研究。他是一個舉人，但負一時的盛名，受當世學者的推重。壯年以後，他往來南北各省，著作甚多。乾隆三十八年（一七七三）開四庫全書館，他被召爲纂修，賜同進士出身，授庶吉士。他死時（一七七七）只有五十五歲。他的『戴氏遺書』，有微波榭刻本。其中最重要的哲學著作是他的孟子字義疏證。此書初稿本名『緒言』，現有粵雅堂叢書本可以考見初稿的狀態。但當時是個輕視哲學的時代，他終不敢用這樣一個大膽的書名，故他後來修正此書時，竟改爲孟子字義疏證，——表面上是一部講經學的

書，其實是一部哲學書。（參看胡適校讀本，附在他的戴東原哲學之後，商務印書館出版。）

❀　❀　❀　❀

我曾指出理學的兩條路子，即程頤說的

涵養須用敬，進學則在致知。

程、朱一派走上格物致知的大路，但終丟不了中古遺留下來的那一點宗教的態度，就是主敬的態度。他們主張靜坐，主張省察『喜怒哀樂未發之前是何氣象』，主張無欲，都屬于這個主敬的方面，都只是中古宗教的遺毒。因爲他們都不肯拋棄這條宗教的路，故他們始終不能徹底地走那條格物致知的路。萬一靜坐主敬可以得到聖人的境界，又何必終身勤苦去格物致知呢？

顏元、李塨終身攻擊程、朱的主靜主敬，然而顏、李每日自己記功記過，『存理去欲』，做那『小心翼翼，昭事上帝』的工夫，其實還是那『主敬』的態度。相傳李塨日記上有『昨夜與老妻敦倫一次』的話，此言雖無確據，然顏元自定功過格裏確有『不爲子嗣比內』的大過。（年譜，畿輔叢書本，下，頁十。）他們儘管要推翻理學，其實還脫不了理學先生的陋相。

戴震生在樸學最盛的時代，他是個很能實行致知格物的工夫的大學者，所以他一眼看破程、朱一派的根本缺點在於走錯了路，在於不肯拋棄那條中古宗教的路。他說：

程子、朱子……詳於論敬而略於論學。（疏證十四。）

爲什麼程、朱有這根本大病呢？因爲他們不曾拋棄中古宗教留下來的謬見。戴震說：

人物以類區分。……人與人較，其材質等差凡幾？古賢聖知人之材質有等差，是以重學問，貴擴充。老、莊、釋氏謂有生皆同，故主於去情欲以勿害之，不必問學以擴充之。

在老、莊、釋氏既守己自足矣，因毀訾仁義以伸其說。……陸子靜、王文成諸人同於老、莊、釋氏，而改其毀訾仁義者以爲自然全乎仁義，巧於伸其說者也。

程子、朱子尊『理』而以爲天與我，……謂理爲形氣所汚壞是聖人以下形氣皆大不美，……而其所謂『理』別爲湊泊附著之一物，猶老、莊、釋氏所謂『眞宰』『眞空』之湊泊附著於形體也。理既完全自足，難於言學以明理，故不得不分理氣爲二本，而咎形氣。蓋其說雜糅傅合而成，令學者眩惑於其中。…理爲形氣所汚壞，故學焉『以復其初』。『復其初』之云，見莊周書。（莊子繕性篇。）

蓋其所謂『理』，卽如釋氏所謂『本來面目』。而其所謂『存理』，亦卽如釋氏所謂『常惺惺』。……（疏證十四。）

他認清了理學的病根在於不肯拋棄那反人情性的中古宗教態度，在於尊理而咎形氣，存理而去欲，故他的新理學只是併力推翻那『雜糅傅合』的，半宗教半玄學的舊理學。舊理學盲目的推崇『理』，認爲『天理』，認爲『得于天而具于心』，故無論如何口頭推崇格物致知，結果終走上主靜主敬的宗教路上去，終捨不掉那『復其初』的捷徑。舊理學崇理而咎欲，故生出許多不近人情的，甚至於吃人的禮教。一切病根在於分理氣爲二元與分理欲爲二元。故戴震的新理學只從推翻這種二元論下手。

他的宇宙觀便否認向來的理氣二元論：

一陰一陽，流行不已，夫是之為道而已。（疏證十七。）

他說：

『道』猶行也。氣化流行，生生不息，是故謂之道。（疏證十六。）

陰陽即是氣化的兩個方面，五行只是五種氣化流行，『行』即道也。

他論『性』，也否認理氣二元。性只是氣質之性。他以為古書論性的話，最好的是『大戴禮』的

分於道，謂之命；形成一，謂之性。

道即是陰陽五行；『分於陰陽五行以有人物，而人物各限于所分以成其性。陰陽五行，道之實體也。血氣心知，性之實體也。』（疏證十六）

這是很明白的唯物論（Materialism），宇宙只是氣化的流行。陰陽五行的自然配合，由于分配的不同，而成為人物種種不同。性只是『分于陰陽五行以為血氣心知』。血氣固是陰陽五行的配合，心知也是陰陽五行的配合。這不是唯物論嗎？這裏面正用不著勉強拉出一個『理』或『天理』來『湊泊附著以為性』。於是六百年的理學的天論與性論也都用不着了。

他是主張『性善』的，但他的根據也只是說人的知覺，高於禽獸，故說人性是善的。

性者，飛潛動植之通名。性善者，論人之性也。……人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然。（二十七。）

這樣看來，說人性善，不過是等於說人的知覺比禽獸高一點。人性有三大部份：欲，情，知。三者之中，知最重要。

惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。（三十。）

情與欲也是性，不當排斥。

喜怒哀樂，愛隱感念，慍懆怨憤，恐悸慮歎，飲食男女，鬱悠戚咨，慘舒好惡之情，胥成性則然，是故謂之道。（原善中。）

他又說：

凡出於欲，無非以生以養之事。……天下必無舍生養之道而得存者。凡事為皆有於欲。無欲則無為矣。有為而歸於至當不易之謂理。無欲無為，又焉有理？（疏證四十三。）

這是反對向來理學家的無欲論。他說：

使飲食男女與夫感於物而動者，脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉〔有惻隱〕，有羞惡，有辭讓，有是非？此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動者之皆不可脫然無之，以歸於靜，歸於一；而恃人之心知異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。古聖賢所謂『仁義禮智』，不求於所謂『欲』之外，不離乎血氣心知。（二十一。）

這是很大胆的思想。性即是血氣心知，其中有欲，有情，有知覺；因為有情有欲，故有生養之道，故有事業，有道德。心知的作用，使人不惑於所行，不糊塗做去，便是美德；使行為歸于至當，便是理。道德不在情欲之外，理即在事為之中。

這種思想同舊日的理學家的主張很有根本的不同。朱子曾說：

理在人心，是謂之性。……性便是許多道理，得之天而具于心者。

理學家先假定一個渾然整個的天理，散為萬物；理附著於氣質之上，便是人性。他們自以為『性』裏面具有『許多道理』，他們誤認『性即是理在人心』，故人人自信有天理。於是你靜坐冥想出來的，也自命為天理；他讀書傅會出來的，也自命為天理。人人都可以把他自己的私見，偏見，認作天理。『公有公的道理，婆有婆的道理』

人人拿他的『天理』來壓迫別人，你不服從他，他就責你『不講理』!

戴震最痛恨這種思想，他說這種態度的結果必至于『以理殺人』。他說：

六經孔、孟之言，以及傳記群籍，『理』字不多見。今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰『理』者，自宋以來始相習成俗，則以『理』爲如有物焉，得于天而具于心，因以心之意見當之也。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慴，口不能道辭者，理屈。嗚呼！其孰謂以此制事，以此制人之非理哉？………

昔人知在己之意見不可以『理』名，而今人輕言之。夫以理爲如有物焉，得于天而具于心，未有不以意見當之者也。（五。）

以意見爲『理』，必至于『以理殺人』。

嗚呼！今之人其亦弗思矣！聖人之道使天下無不達之情，求遂其欲，而天下治。後儒不知情之至於纖微無憾是謂『理』；而其所謂『理』者，同於酷吏之所謂『法』。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理。死矣！更無可救矣！（文集，與某書。）

怎麼叫做『以理殺人』呢？例如程子說：

餓死事極小，失節事極大。

這分明是一個人的偏見，然而八百年來竟成爲『天理』，竟害死了無數無數的婦人女子！又如宋儒羅仲素說：

天下無不是的父母。

這也明明是一個人的私見，然而八百年來竟成爲『天理』。遂使無

數無數做兒子的、做媳婦的，負屈含寃，無處伸訴！所以說『以理殺人』酷于『以法殺人』。

戴震因此提出他的『理』說。理卽是事物的條理，分理。

理者，察之而幾微必區以別之名也。是故謂之『分理』。在物之質曰肌理，曰腠理，曰文理。得其分，則有條而不紊，謂之條理。（一。）

就事物言，非事物之外別有理義也。有物必有則，以其則正其物，如是而已矣。（八。）（『以秉持爲經常曰則。』一三）

不謬之謂得理。……疑謬之謂失理。（六。）

在人事的方面，理卽在情之中。

理者，情之不爽失者也。未有情不得而理得者也。（二。）

無過情，無不及情，之謂理。（三。）

人倫日用，……通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。（四〇。）

他所謂『理』，總括起來，是：

事物之理，必就事物剖析至微，而後理得。（四一。）

心之明之所止，以事情區以別焉，無幾微爽失，則理義以明。（原善中，四。）

古人曰理解者，卽尋其腠理而析分之也。（與段玉裁書，年譜頁三四。）

依他的說法，理卽是事物的條理，在事情之中，而不在人心之內。人心只有血氣心知，心知只是可以求理的官能；用心知去尋求事情的條理，剖析區分，至於無差失，那就是理。科學家求眞理，

是如此的。法官判斷訴訟也是如此的。人生日用上的待人接物，謀合理的生活，也是如此的。

理學最不近人情之處在於因襲中古宗教排斥情欲的態度。戴學的大貢獻正在於充分指出這一個緊要關鍵。

周子通書曰：

聖可學乎？曰，可。

有要乎？曰，有。

請問焉。曰，一爲要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明，通，公，溥，庶矣哉！

戴氏引此段，加上評論道：

此即老、莊、釋氏之說。（他說『老、莊、釋氏』，即是泛指『中古宗教』，全書一致如此。）朱子亦屢言『人欲所蔽』，皆以爲無欲則無蔽。……有生而愚者，雖無欲，亦愚也。凡出於欲，無非以生以養之事。欲之失爲私不爲蔽。自以爲得理，而所執之（疑當作者）實謬，乃蔽而不明。

天下古今之人，其大患，私與蔽兩端而已。私生于欲之失，蔽生于知之失。欲生於血氣，知生於心。因私而咎欲，因欲而咎血氣。因蔽而咎知，因知而咎心。

老氏所以言常使民無知無欲。彼自外其形骸，貴其眞宰。後之釋氏，其論說似異而實同。宋儒出入於老、釋，故雜乎老、釋之言以爲言（程明道『出入於老、釋者幾十年。』張橫渠『訪諸老、釋之書累年，窮究其說。』朱子學禪最早，見李延平後，復回到釋氏，至四十歲左右，尙說『爲他佛說得相似。』）

> 詩曰，『民之質矣，日用飲食。』記曰，『飲食男女，人之大欲存焉』。聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老、莊、釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也。於宋儒則信以爲同於聖人；理欲之分，人人能言之。故今之治人者視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，一一不足爲怪。而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。……（疏證十。）

這裏的歷史見解是很正確的。宋儒以來的理學掛着孔教的招牌，其實因襲了中古宗教的種種不近人情的教條。中古宗教的要點在於不要做人而想做菩薩神仙。這固是很壞，然而大多數的人究竟還想做人，而不想做神仙菩薩。故中古宗教的勢力究竟還有個限度。到了理學家出來，他們把中古宗教做菩薩神仙之道搬運過來認爲做人之道，這就更壞了。主靜去欲，本是出世之法，今被誤認作入世之法，又傅會僞尚書『人心惟危，道心惟微』的話，於是一班士大夫便不知不覺走上了顧炎武所謂『置四海困窮不言，而講危微精一。』戴震也說宋以來的理學家對於

> 舉凡饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，則名之曰『人欲』；故終其身見欲之難制。其所謂存理，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。（疏證四三）

這都是中古不近人情的宗教的變相。人人亂談『存天理，去人欲』。人人瞎說『得乎天理之極而無一毫人欲之私』，於是中國的社會遂變成更不近人情的社會了。

戴學的重要正在於明白攻擊這種不近人情的中古宗教遺風。例

如朱子曾說：

人欲云者，正天理之反耳。

這種人生觀把一切人欲都看作反乎天理，故主張去欲，無欲；不顧人的痛苦，做出種種違反人情的行為。這正是認一種偏見為天理了。戴氏以為這樣把『理』『欲』看作相反的，有三種大害處：

（1）專苛責賢者，使天下無好人，君子無完行。——俗語說的：『又要馬兒好，又要馬兒不吃草。』

（2）養成剛愎自用，殘忍慘酷的風氣。——即是上文說的『以理殺人』。人人認意見為理，故掛了『理』的招牌，做了許多殘忍慘酷之事。

（3）鼓勵人做詐偽的行為。——偽君子便是一種結果。虛榮心的引誘，使人做出不近人情的行為，以博虛名或私利。

所以他大胆地說：

理者，存乎欲者也（十。）

理者，情之不爽失者也。

情之至於纖微無憾是謂理。

所以他的人生哲學是：

老、莊、釋氏主於無欲無為，故不言理。聖人務在有欲有為之咸得理。是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。（四三。）

而他的政治哲學也只是：

體民之情，遂民之欲，而王道備。（十。）

這個時代是一個考證學昌明的時代，是一個科學的時代。戴氏是一個科學家，他長于算學，精于考據，他的治學方法最精密，故

能用這個時代的科學精神到哲學上去，教人處處用心知之明去剖析事物，尋求事情的分理條則。他的哲學是科學精神的哲學。

> 聞見不可不廣，務在能明于心。一事豁然使無餘蘊，更一事而亦如是。久之，心知之明進于聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉？（四一。）

這才是宋儒『今日格一物，明日又格一物』的眞意義。宋儒的毛病在于妄想那『一旦豁然貫通焉』的最高境界。戴氏却只要人從一事一物裏訓練那心知之明，使他漸漸進于聖智。

> 致其心之明，自然權度事情，無幾微差失。又焉用知『一』求『一』哉？（四一。）

（胡適文存第三集）

# 魏源與晚淸學風

齊思和

有淸三百年間，學術風氣凡三變。淸初諸大儒，多勝國遺老，痛空談之亡國，恨書生之乏術，黜虛崇質，提倡實學。說經者則講求典章名物，聲音訓詁，而厭薄玩弄性靈。講學者亦以篤行實踐爲依歸，不喜離事而言理。皆志在講求天下之利病，隱求民族之復興，此學風之一變也。其代表人物爲顧炎武先生。至乾嘉之世，淸室君有天下，已逾百年，威立而政舉，漢人已安於其治；且文網嚴密，士大夫諱言本朝事。於是學者群趨於考據一途，爲純學術的研究；而聲音訓詁之學，遂突過前代，此學風之再變也。其代表人物爲戴東原先生。至道咸以來，變亂叠起，國漸貧弱。學者又好言經世，以圖富強，厭棄考證，以爲無用，此學風之三變也。其代表人物爲魏默深先生。此三先生者，皆集前修之大成，開一時之風氣，繼往而開來，守先而待後，繫乎百餘年學術之升沈者也。惟自來言淸代學術者，皆以漢學爲主流，薄視經世派，以爲膚淺。於顧戴諸儒，推崇備至，至今顧戴之名，已如日麗中天。而於魏氏則或厠諸劉龔之間，或附見於文苑之末，皆以文士或章句之儒視之（註1）。嗚呼，此豈先生之志哉？夫晚淸學術界之風氣，倡經世以謀富強，講掌故以明國是，崇今文以談變法，究輿地以籌邊防（註2）。凡此數學，魏氏或倡導之，或光大之。匯衆流於江河，爲群望之所歸。

豈非一代之大儒，新學之蠶叢哉？顧世尚未有論列之者。惟王靜安先生，懷淹貫之才，抱獨往之識。謂晚清學術，實啓於龔魏（註3）。惜語焉不詳，初學猶無以究其微恉。夫論事必究本末，治史尤貴特識。魏氏之學術地位不明，烏足以論列近百年來學術之源流乎？輒以暇日，加以論次，以質之於世之治近世學術思想者。

## 一　魏源之時代

一大思想家之產生，必有其思想之淵源與時代背景，固無憑空而起，自天而墜者，魏源自亦非例外。魏源之一生，正值清室由盛而衰時代，此時期局勢變化之劇烈，魏氏亦自覺之。其聖武記自敍曰：

> 荆楚以南，有積感之民焉。生於乾隆征楚苗之前一歲，中更嘉慶征教匪征海寇之歲，迄十八載，畿輔靖賊之歲，始貢京師。又迄道光征回疆之歲，始筮仕京師。京師，掌故海也。得借觀史館秘閣官書，及士大夫私家著述，故老傳說，於是我生以後數大事，及我生以前上訖國初數十大事，落落乎耳目，旁薄乎胸臆，因以溯洄于民力物力之盛衰，人材風俗進退消息之本末。晚僑江淮，海警沓至，憤然觸其中之所積。乃盡發其櫝藏，排比經緯，馳騁往復，先出其專涉兵事及嘗所議論若干篇，爲十有四卷，統四十萬言，告成於海夷就款江寧之月（註4）。

按魏源生於乾隆五十九年（公元一七九四年），即貴苗變亂之前一年，亦即乾隆禪位之前一年也。清室至乾隆朝而臻於全盛。然衰亡之機，亦即伏於是時，其六十年之統治期間，實清朝極重要之轉變

時期也。乾隆好大喜功，自即位以來，連年用兵，軍費浩大，且享用奢靡，巡幸無度，滋擾萬狀，官民交困。迨至末年，和珅弄權，貪污橫行，綱紀已紊。至嘉慶一朝，二十五年間，幾與教亂相終始。百姓不堪官吏之朘削，起而反抗。清廷傾全力以撲滅之，屢遭挫敗，府庫空虛，元氣大傷。至先生獲選拔貢之年（嘉慶十八年），則不惟南方教亂正如火如荼，且京師宮門又有林清之變，清廷之危險可知。道光二年，魏源舉順天鄉試，越三年入貲爲內閣中書，乃清廷再征回疆之年也。其後鴉片戰爭之爆發與結束，魏源正在揚州，距戰事中心甚近，憤外侮之日亟，遂發憤而著書。至其晚年，則正見太平天國之成立。與其辭世之時（咸豐六年），太平軍已佔領南京，有天下之大半，而清廷則危若懸卵矣。

綜之，先生在世之六十餘年（公元1794—1857），正當滿清帝國由青年而入於衰老時期。在位之君（嘉慶、道光、咸豐），咸優柔仁弱，已不如開國諸君之英武明察，而政治機構已漸腐朽紊亂，綱紀廢弛，貪污橫行。滿洲兵已澈底腐化，早失去其入關時勇敢善戰之能力。兼之以兵餉之激增，對外漏卮之日深，銀荒問題，漸趨嚴重，國家遂漸患貧。且自道光中葉以後，迄於咸豐中葉，外則有英法侵擾，內則有太平天國、捻子等諸役，戰爭遍天下，轉變數十年，官軍一敗再敗，國家又漸患弱（註5）。當此貧弱交困之時代，當時奉爲正統學術之漢學，所研究之聲音訓詁，名物制度，天算地理，非不邃密博雅，遠勝於理學家之空疏。然而此等純學術的研究，其爲無用，則較理學殆尤甚焉。於是一批新興青年學者，憂時勢之急迫，感漢學之迂濶，對於盛極一時之考證學，遂失其信

仰，轉而提倡經世之學焉。

當此新思潮出現之日，漢學已日趨衰微。蓋清代所謂漢學盛極於乾隆中葉修四庫全書之時。至魏源學問長育之時，則乾嘉之漢學大師，戴、錢、段、王輩，已先後凋零殆盡（註六）。繼起者以段王弟子陳奐爲當時大師，此外若阮元、胡培翬、劉文淇、宋翔鳳、劉逢祿、江藩等大儒，固亦學力深邃，克繼前修。然方之乾嘉之盛，似已稍遜。且如陳奐之治詩，專宗西京，已開道咸以來之治經風氣（註 7 ）。至劉逢祿、宋翔鳳之專治公羊春秋，更樹今文之幟，以攻當時爲馬鄭之學者。漢學家之內部既分，同時所謂桐城文派者，緣飾理學，更乘虛抵隙以與漢學家抗。江藩爲漢學師承記，以表彰漢學；更爲宋學淵源記，專誌逃禪隱逸者流，以諷當代曲學阿世，言行不相顧之僞儒。漢學雖仍爲正統學派，然已稍衰矣。迨道光中葉，世變日亟，陳奐、劉逢祿輩，皆已衰老（註 8 ），而學術界又出現一批新人物，魏源、龔自珍、包世臣、周濟等是也。其中傑出之領袖則魏源也。

魏源字默深，湖南邵陽人（註 9 ）。邵陽位於湘南苗疆亂山中，歷代無聞人。先生挺生於其間，幼有異稟。八歲受讀，通大義，好讀書，日夜不休，父母不能禁。年十五，補縣學生。年二十，受知於蕭山湯金釗，拔充嘉慶癸酉貢生。道光二年，擧順天鄉試，冠南籍。八年入貲爲內閣中書，旋南下，寄居揚州。揚州爲漕鹽中心，先生久居其地，周咨博覽，洞悉其利病。時安化陶澍，任兩江總督，患鹽政弊日深，知先生才，延與諗議，於是淮北始創行票鹽，銷暢而課增，爲清代鹽法一大改革，其議則先生創之也。一時封疆大吏，

咸重其才，所至擁篲倒屣，延爲上賓。興改大政，多聽其議。賀長齡、陸建瀛尤重先生才，恒就咨焉。二十五年成進士，發江蘇以知州用，權東臺興化縣事。未幾補高郵州。爲忌者所劾，罷去。咸豐七年卒，葬杭州。年六十四。先生精力過人，勤於著述。所著有曾子章句二卷（註10），大學古本二卷（註11），庸易通義一卷（註12），說文擬雅一卷（註13），兩漢經師今古文家法考若干卷（註14），論語孟子類編若干卷（註15），孔子年表一卷（註16），孟子年表一卷（註17），孝經集傳若干卷（註18），老子本義二卷（註19），孫子集注若干卷（註20），董子春秋發微七卷（註21），小學古經若干卷（註22），聖武記十四篇（註23），海國圖志一百卷（註24），詩古微十卷（註25），書古微十卷（註26），元史新編九十五卷（註27），古微堂內外集十卷（註28），清夜齋詩一卷（註29），古微堂詩十卷（註30）又有墨子、說苑、六韜、吳子注若干卷。其聖武記，海國圖志，傳誦一時，屢有增訂，最後出者，乃足本云。先生晚耽內典，法名承貫；嘗輯淨土四經（註31）。

茲略依年代，表列先生一生大事於下（註32）：

| | | |
|---|---|---|
| 1794 | 乾隆五十九年 | 三月二十四日辰時先生生於湖南邵陽。先世自江西遷邵陽。父邦魯，嘗宦於吳。有子四人，先生其仲也。 |
| 1795 | 乾隆六十年 | 先生二歲。貴州銅山苗民領袖起兵，淸廷派大軍討之。 |
| 1796 | 嘉慶元年 | 先生三歲。乾隆禪位於其子顒琰，自爲太上皇。白蓮教起事。 |

| | | |
|---|---|---|
| 1801 | 嘉慶六年 | 先生八歲。始入家塾受讀。 |
| 1804 | 嘉慶九年 | 先生十一歲。錢大昕卒，年七十歲。浙撫阮元剿海盜蔡牽。 |
| 1805 | 嘉慶十年 | 先生十二歲。紀昀卒。禁西洋人傳教刻書。 |
| 1808 | 嘉慶十三年 | 先生十五歲。補縣學生。英吉利船入黃浦。 |
| 1810 | 嘉慶十五年 | 先生十七歲。補廩生，名聞益廣，學徒踵接。江南堤壩決。 |
| 1813 | 嘉慶十八年 | 先生二十歲。湖南學正湯金釗選拔貢生八十餘人，先生與焉。 |
| 1815 | 嘉慶二十年 | 先生二十二歲。入都得交當代龐儒碩學，問漢學於胡承珙，問宋學於姚學塽，復從劉逢祿受公羊春秋，從龔自珍切磋古文，學大進。是年天理教起事於河南滑縣，教徒林淸入內城，謀起事，旋平。龔自珍受春秋公羊說於劉逢祿。 |
| 1819 | 嘉慶二十四年 | 先生二十六歲。中順天鄉試副貢生。 |
| 1820 | 嘉慶二十五年 | 先生二十七歲。嘉慶帝顒琰崩，廟號仁宗，次子旻寧即位。 |
| 1821 | 道光元年 | 先生二十八歲。又中順天鄉試副榜。成大學古本二卷，湯金釗見之，深歎異焉。又成孝經集傳若干卷，曾子章句二卷。龔自珍由舉人任內閣中書（註 33）。 |
| 1822 | 道光二年 | 先生二十九歲。以南籍第一人中順天鄉試 |

| | | |
|---|---|---|
| | | 舉人。訪姚學塽於京師水月菴，以大學古本質之，欲執弟子禮，不許（註34）。 |
| 1824 | 道光四年 | 先生三十一歲。淮水决高堰，運河水涸，漕運不通。 |
| 1825 | 道光五年 | 先生三十二歲。作籌漕篇上，提倡改用海運。江蘇布政使賀長齡延輯皇朝經世文編。 |
| 1826 | 道光六年 | 先生三十三歲。皇朝經世文編成。陶澍自安徽調江蘇巡撫，重先生文章經濟文學，凡海運水利諸大政，咸與籌議，籌辦海運成功。 |
| 1827 | 道光七年 | 先生三十四歲。作籌漕篇下，提倡以海運爲永制，賀長齡時署山東巡撫，採其議，奏之於朝。 |
| 1828 | 道光八年 | 先生三十五歲。入貲爲內閣中書。內閣爲掌故海，先生借觀史館秘閣官書，及士大夫私家著述，故老傳說，乃熟於本朝掌故，著手輯聖武記（註35）。 |
| 1829 | 道光九年 | 先生三十六歲。應禮部試，未第。龔自珍成進士，以知縣用，呈請仍歸原班。旋升宗人府主事。 |
| 1831 | 道光十一年 | 先生三十八歲。先生父宦江蘇，是年卒，先生南旋丁憂，陶澍患兩江鹽政久弊，延與詥議，先生遂助陶澍改革淮北鹽政，創 |

| | | |
|---|---|---|
| | | 行票鹽法。作劉禮部集序。按先生自是遂留揚州，營絜園以養母。 |
| 1838 | 道光十八年 | 先生四十五歲。黃爵滋奏請禁鴉片煙，朝命林則徐赴廣州查辦禁煙事件。 |
| 1839 | 道光十九年 | 先生四十六歲。龔自珍過揚州，見先生（註 36）。陶澍薨，先生作籌鹺下篇，已不及呈，呈後任李星沅，未及行。重訂詩古微，序於揚州絜園。 |
| 1840 | 道光二十年 | 先生四十七歲。英海軍犯廣州，繼陷定海，林則徐革職，召琦善爲欽差赴粵。先生友周濟卒，年五十九。 |
| 1841 | 道光二十一年 | 先生四十八歲。先生摯友龔自珍卒，年五十。英軍犯我粵、閩、浙、蘇海岸。 |
| 1842 | 道光二十二年 | 先生四十九歲。南京條約成立。先生感慨時事，發憤著書，成聖武記十四篇，刻於揚州。 |
| 1844 | 道光二十四年 | 先生五十一歲。入都應試，從固安渡永定河，得詳審河堤工程。中式禮部會試第十九名（註 37）。據林則徐四洲志成海國圖志五十卷，以活字版印於揚州。 |
| 1845 | 道光二十五年 | 先生五十二歲。入都補行殿試，以三甲九十三名中道光乙巳恩科進士，同年有周壽昌、陳介琪、何秋濤，俱一時名儒。發江 |

| | | |
|---|---|---|
| | | 蘇以知州用，權揚州府東臺縣。 |
| 1846 | 道光二十六年 | 先生五十三歲。丁母憂，居揚州。 |
| 1849 | 道光二十九年 | 先生五十六歲。服闋，權揚州府興化縣，與河官力爭停啓水閘，七縣人皆德之。輯小學古經成，序於揚州。 |
| 1850 | 道光三十年 | 先生年五十七歲。是年洪秀全起兵於廣西省桂平縣金田村。朝廷調林則徐往剿，道卒。兩江總督陸建瀛欲推票鹽法於淮南，先生謂淮南課重，引地闊大，宜自食岸始，以漸圖之，不聽。値淮南鹽產缺，權先生淮北海州運判分司，先生督各場官稽掃灑，杜偷漏，於是淮北產收大增，逾額，以二十餘萬引濟淮南，南課以充，而北課又倍，因籌銀三十萬兩，以其息入，爲高寶湖堤歲修之費。議敍補缺後，以同直隸州卽用。 |
| 1851 | 咸豐元年 | 先生五十八歲擢高郵州知州。說文擬雅成。洪秀全入永安州，號太平天國。 |
| 1852 | 咸豐二年 | 先生五十九歲。訂籌鹺篇於興化西寺。 |
| 1853 | 咸豐三年 | 先生六十歲。太平軍攻下南京，以爲國都，旋下揚州。太平軍至召伯堤，去高郵州城四十里，先生倡辦團練以防堵之。又斬內應者數人，會琦善督兵至，人心始安。已而以大吏挾宿嫌，以劾以驛報遲誤，奪其 |

| | | |
|---|---|---|
| | | 職。 |
| 1854 | 咸豐四年 | 先生六十一歲。侍郎周天爵督軍於皖，奏先生留營効力，勦宿州太平軍，降其衆，復原官。旋辭去。 |
| 1855 | 咸豐五年 | 先生六十二歲。僑居興化。是年書古微成，序於高郵。 |
| 1856 | 咸豐六年 | 先生六十三歲。遊杭州，寄寓僧舍。 |
| 1857 | 咸豐七年 | 先生六十四歲。是年二月感疾，三月一日酉時卒。葬杭州（註 38）。 |

## 二　經世思想

魏源早年治王學，並喜讀史書，及入京師，見聞日富，得借讀官私著述，熟悉本朝掌故。及居揚州，得與當世魁儒碩彥相往還。於是深悉漢學之閫奧，而亦究心乎音讀訓詁，由小學以治經。於小學嘗著說文擬雅、說文轉注釋例等書（註 39）。雖非小學名著，且以其批評段戴，治小學者亦不加以重視，故魏氏並不以小學名家，但其於小學固有相當之造詣，則無疑義也（註 40）。魏氏既精通小學，又熟於漢儒經學源流家法，其爲學之門徑與漢學家同。於考據之學，既洞悉其甘苦利弊，而感四郊之多壘，憤書生之無用，遂大聲疾呼，對於當時學人所最崇敬之漢學大師，不惜加以猛烈之攻擊焉。其言曰：

自乾隆中葉後，海內士大夫興漢學，而大江南北尤盛。蘇州惠氏、江氏，常州臧氏、孫氏，嘉定錢氏，金壇段氏，高郵王

氏，徽州戴氏、程氏，爭治詁訓音聲，瓜剖釽析，視國初崑山、常熟二顧，及四明黃南雷、萬季野、全謝山諸公，皆擯爲史學，非經學，或謂宋學，非漢學。錮天下聰明知慧，使盡出於無用之一途（註41）。

而於吟風弄月之文士，空談身心性命理學家亦同譏焉。故曰：

工騷墨之士以農桑爲俗務，而不知俗學之病人更甚於俗吏。託玄虛之理以政事爲粗才，而不知腐儒之無用，亦同于異端。彼錢穀簿書，不可言學問矣，浮藻飣餖，可爲聖學乎？釋老不可治天下國矣，心性迂談可治天下乎？（註42）。

默深於當世之漢學宋學，旣皆深加譏貶，其所推崇者，則爲學以致用之經學。其言曰：

曷謂道之器？曰禮樂。曷謂道之斷？曰兵刑。曷謂道之資？曰食貨。道形諸事謂之治。以其事筆之方策，俾天下後世得以求道而制事謂之經。藏之成均辟雍，掌以師氏保氏大樂正謂之師儒。師儒所教育，由小學進之國家，由侯國貢之王朝謂之士。士之能九年通經者以淑其身，以形爲事業，則能以周易決疑，以洪範占變，以春秋斷事，以禮樂服制興教化，以周官致太平，以禹貢行河，以三百五篇當諫書，以出使專對，謂之以經爲治術。曾有以通經致用爲詬厲者乎？以詁訓音聲蔽小學，以名物器服蔽三禮，以象數蔽易，以鳥獸草木蔽詩，畢生治經，無一言益己，無一事可驗諸治者乎？烏乎！古此方策，今亦此方策，古此學校，今亦此學校。賓賓焉以爲先王之道在是，吾不謂先生之道不在是也，如國家何（註43）!?

'如國家何'?爲魏氏思想之中心。故魏氏汲汲於通經致用也。夫以易決疑，以洪範占變，以春秋決獄，以三百篇當諫書，正西漢經生之學也。是故魏氏於經學崇信今文。魏氏推論學術之大原，以爲

三代以上，君師道一，而禮樂爲治法；三代以下，君師道二，而禮樂爲虛文。古者豈獨以君兼師而已？自冢宰司徒宗伯，下至師氏保氏卿大夫，何一非士之師表？小德役大德，小賢役大賢，有位之君子卽有德之君子也。故道德一而風俗同。自孔孟出有儒名，而世之有位君子始自外於儒矣。宋賢出有道學名，而世之儒者又自外於學道矣。………有位與有德，泮然二涂。治經之儒與明道之儒政事之儒，又泮然三涂(註 44)。

然道不可離事而空言，德位與政事，又不可分爲三。道須因事而著，學必因事而顯，然後通經始能致用，而所謂聖賢者非日誦千言，著書滿家之迂儒，而須能出其所學以救斯民者也。故其理想之聖人與治考據，談心性之迂儒不同，而獨與孟荀之所謂大儒者合。其言曰:

豪傑而不聖賢者有之，未有聖賢而不豪傑者也。賈生得王佐之用，董生得王佐之體，合之則漢世顏伊之儔，不善學之則爲揚雄王通之比(註 45)。

此可以見先生之志矣。

默深論學，旣以通經致用爲主旨，以爲學問必施之於政事，然後其用始著。而其致用之目的則在致富強也。其言曰:

自古有不王道之富強，無不富強之王道，王伯之分在其心，不在其迹也。心有公私，迹無胡越。易十三卦述古聖人制作，首以田漁耒耜市易，且舟車致遠以通之。擊柝弧矢以衞之。禹

> 平水土即制貢賦而奮武衞，洪範八政治食貨而終賓師，無非以足食足兵爲治天下之具。後儒特因孟子義利王伯之辯，遂以兵食歸之五伯，諱而不言，曾亦思足民治賦，皆聖門之事，農桑樹畜，即孟子之言乎？抑思屈原志三后之純粹，而亦曰，'惜往日之曾信兮，……國富強而法立'；孔明王佐之才而自比管樂乎？王道至纖至悉，井牧徭役兵賦，皆性命之精微流行其間，使其口心性，躬禮義，動言萬物一體，而民疾之不救，吏治之不習，國計邊防之不問，一旦與人家國，上不足制國用，外不足靖疆圉，下不足蘇民困，舉平日胞與民物之空談，至此無一事可效諸民物，天下亦安用此無用之王道哉？

蓋當魏源之世，國旣患貧，且又患弱，而外國挾其堅船利礮，奇技淫巧，以與我角逐，中國無往而不受損失，魏氏故有激而爲此言也。魏氏旣以富強爲政治之鵠的，力反歷來„儒家不言利”，與夫„正其誼不謀其利，明其道不計其功”之腐說，而其所理想之制度，亦不堅執自來儒家封建井田之傳統理想，而頗似荀卿之法後王焉。其論封建郡縣之利弊曰：

> 春秋以前，有流民而無流寇，春秋以後、流寇皆起於流民。往往剽宗社，痡四海。讀詩則碩鼠：„適彼樂郊”。黃鳥：„復我邦族”。鴻雁：„勞來中澤”。未聞潢池揭竿之患。此封建長于郡縣者一也。春秋以後，夷狄與中國爲二；春秋以前，夷狄與中國爲一。讀詩與春秋，知古者名山大澤，不以封列國，無守險之事。故西戎、徐戎、陸渾之戎，赤狄、白狄、姜戎、太原之戎，乘虛得錯處其間。後世關塞險要盡屬王朝，而長城

以限華夷，戎狄攘諸塞外，此郡縣之優乎封建者一也。由前三說觀之：五伯者，三王之罪人，中夏之功臣。由後一說觀之：七雄嬴秦者，罪在一時，功在萬世（註47）。

以五伯爲中夏之功臣，以七雄嬴秦爲功在萬世，此豈一孔之儒，所敢道者哉？又曰：

莊生喜言上古，上古之風必不可復，徒使晉人糠粃禮法而禍世教。宋儒專言三代，三代井田封建選擧必不可復，徒使功利之徒以迂疏病儒術。君子之爲治也，無三代以上則必俗，不知三代以下之情勢則必迂………讀黃農之書用以殺人謂之庸醫，讀周孔之書用以誤天下得不謂之庸儒乎？靡獨無益一時也，又使天下之人不信聖人之道（註48）。

默深既以泥拘古制者爲庸儒，故其理想之制度爲後世之制度，而主張因事制宜，隨時變法。其言曰：

租庸調變而兩稅，兩稅變而條編，變古愈盡，便民愈甚。雖聖王復作，必不舍條編而復兩稅，舍兩稅有復租庸調也。鄉擧里選變而門望，門望變而考試，丁庸變而役差，役差變而僱役，雖聖王復作，必不舍科擧而復選擧，舍僱役而差役也。邱甲變而府兵，府兵變而彍騎而營伍，雖聖王復作，必不合營伍而復爲屯田爲府兵也。天下事人情所不便者變可復，人情所群便者變則不可復。江河百源一趨於海，反江河之水而復歸之山得乎？履不必同，期於適足；治不必同，期於利民。是以忠質文異尙，子丑寅異建，五帝不襲禮，三王不沿樂。況郡縣之世而談封建，阡陌之世而談井田，笞杖之世而談肉刑哉（註48）？

綜之，先生言學則尙致用而崇今文；言治則崇變法而非泥古。且其學也，卽所以爲治也；其言治也，卽所以利民也。一以經世利民爲主，斯則先生之志也夫。

## 三　魏源對於當時諸大政之貢獻

魏氏之經世思想，非徒託諸空言也。彼於當時諸大經濟政治問題不惟皆有極深刻精博之硏究，而且其中一部曾見採用而大收實效，餘者亦播爲輿論，爲後人所實行。故先生乃一能言能行之大儒，而非放言高論以駭俗者比。先生嘗比較明清政治之得失，並綜論當時貧弱之原因曰：

> 皇淸立國之初，閔民生之困，監勝國之失，首申閹宦重賦之禁。乾隆嘉慶以來，黃河大工，一切發帑，永免力役之征；而且賜復蠲租之詔，史不絕書，其重民食也如是。北韃南倭，爟燧不驚；土司改流，萬里不警，其靖邊也如是。民生其間，耳不聞苛政，目不見鋒鏑。而又乾綱攬，日見群臣。日日答萬幾，優禮言官，從不知有廷杖詔獄爲何事。其政本肅淸，豈獨高出明代萬萬！然而東南之漕運，困於輸將；中外之仕途，困於需滯；沿邊之軍餉，詘於支度者何哉？黃河無事歲修數百萬，有事塞决數千萬，無一歲不虞河患；無一歲不籌河費，此前代所無也。夷煙蔓宇內，貨幣漏海外，漕鹺以此日敝，官民以此日困，此前代所無也。士之窮而在下者，自科舉則以聲音詁訓相高；達而在上者，翰林則以書藝工敏，部曹則以胥吏案例爲才。舉天下人才盡出於無用之一途，此前代所無也。其他宗祿之繁，

養兵之費亦與前代相出入。是以節用愛民，同符三代，而天下事患常出于所備之外（註 50）。

其論有清中葉以後，衰弱之由，可謂明矣。

夫漕運、鹽法、河工、兵餉四者爲清之大政。先生於此數者，無不深究，而其貢獻最大者，則爲鹽法。我國自春秋以來，實行食鹽專賣制度，爲國家一大宗收入，鹽稅之所入，與國田賦國稅並重（註 51）。清嘉慶五年歲收六百八萬一千五百一十七兩。道光二十年，七百五十萬二千五百七十九兩（註 52）。但以大利之所在，遂積久而弊生。上自官府胥吏，下至商民私梟，無不視此爲利藪，遂至中飽蠹蝕之患，與年俱增，以至國課虧損，商力疲乏，而人民因鹽價過高，且有淡食之虞。兩淮鹽課號稱天下之最，積弊尤深（註 53）。魏源久居兩淮鹽政中心之揚州，周諮廣稽，洞悉其癥結之所在。道光十年，陶澍任兩江總督，兼管鹽政。當是時，兩淮私梟日衆，鹽務日壞。兩淮歲應行綱鹽百六十餘萬引，至是淮南僅銷五十萬引，虧歷年課銀五千餘萬兩，淮北銷二萬引，虧銀六百萬（註 54）蓋以官吏之盤剝蠹蝕，沿途之壩橫岸費，船夫之糝雜夾帶，遂至靡費數百萬，官鹽貴而梟鹽暢，利歸中飽，上下交困。當事者熟視其弊而不改。及陶澍管鹽政，以爲„非減價不能敵私，非輕本不能減價，非裁冗費不能輕本”。遂奏裁窩價岸費場費二百五十餘萬。淮北則創改道不改梱、歸局不歸商之制。每歲暢行，倍額溢課數十萬，倍額淮北之積逋，且劑淮南之懸引（註 55）。是爲鹽法之一大改革，所謂票鹽是也。其始終贊助擘畫者，則魏源也。其後陶澍並欲推行淮北之法於淮南，雖以衰病未果，而天下知票鹽減價敵私，爲正本

清源上策，而不爲綱法所縛持者自此始。源自謂„自弱冠識公京師，中歲棲遲江左，受知至懇以篤，曾預托以身後樂石之文”(註56)，蓋眞知陶氏者，惟魏源一人耳。

陶澍棄世之年，魏源復爲籌鹺篇呈之陶之後任，以爲„鹺政之要，不出化私爲官，而緝私不與焉。自古有緝場私之法，無緝鄰私之法，鄰私惟有減價敵之而已，減價之要，先減其商本而已。”復詳陳溢國課，平場價，裁浮費之法，以爲淮北之成法可施於淮南，可施於浙粵蘆潞。自謂„可慶十全而無一患”(註57)。顧後任無陶澍之氣魄遠識，撓之者衆，遂不果行。及道光二十九年，武昌塘角大火，燒鹽船四百餘號，群商請退。於是總督陸建瀛始採用魏氏之議，鹽價驟賤，農民歡聲雷動，而兩淮實收課銀五百萬兩，遠溢往額，魏氏之所策者果驗(註58)。傳曰:„仁人之言，其利博哉!”不其然乎?

東南大計，以鹽漕爲最。魏氏不惟對於鹽法改革有極大之貢獻也，對於漕運，亦嘗探其微而究其極。考漕運始於秦漢。秦攻匈奴，使天下飛芻輓粟。漢高祖漕運山東之粟，以給京師。蓋天下統一，罷侯置守，轉運天下之糧，以供京師之用，勢則然矣。不過隋唐以前，制猶未宏。及隋煬帝開廣通、通濟、永濟諸渠，以利轉輸，然後南糧北運，始暢通無阻。後世漕運，大抵依其成規，而隨時變通之(註59)。清初漕運，悉仍有明舊制，凡運京倉者爲正兌，各省原額米三百三十萬，運通倉者爲改兌，各省原額米七十萬石，通爲四百萬石。自歷年折改荒闕，乾隆十八年實徵正兌米二百七十五萬，改兌米五十萬各有奇。漕糧之外，江蘇松常三府，太倉一州，浙江嘉

湖兩府，歲輸糯米於內務府以供宮庭及百官廪祿之需，謂之白糧，歲原額正米二十一萬石有奇，俱沿明舊制也。至其運道，則元代於河漕之外，嘗行海運，明初則河輸與海運相參。自永樂間會通河成，乃罷海運，以避風濤之險，清仍沿明代長運之制，由淮而黃，由黃而衞，以至通州，此其大較也（註60）。

魏源對於漕運問題最大之貢獻爲其於海運之熱烈的提倡與積極的奔走。蓋河運剝淺有費，過閘有費，過淮有費，催漕有費，通倉驗米又有費。丁索之于官，官勒之于民，公私所費，銀數兩而致一石，層層盤剝，上下交困。道光四年，南河黃河驟漲，高堰漫口，自高郵寶應至清江浦，河道淺阻，輸駛維艱，其應行剝運軍船，皆膠柱不能移動。海運之議，由是興矣。時協辦大學士戶部尙書英和建言暫停河運以治河，募海船以利運。而河漕運爲數百萬人生計之所繫，一旦行海運，有失業之虞。於是上自達官顯吏，下至倉胥船丁，百計撓之，不曰風濤，卽曰盜賊；不曰霉變，卽曰縻費。清廷下其議於沿海撫臣，是時陶澍適自安徽移撫江蘇，遂力贊海運之議。奏請以常蘇松鎮太倉四府一州之粟，全由海運，復派賀長齡先後至上海招集商艘，平訂章程。明年正月各州縣之米以次抵上海受兌，分批開行，計海運水程四千餘里，踰旬而至。回空再運，迄五月而兩運皆竣，勺米無損，潔瑩如新，而所費不及河運之半（註61）。於是海運之利大彰，而始終襄贊擘劃其事者則先生也。先生既受知於陶賀二氏，於此事更積極贊助之，爲籌漕之篇，設爲主客之辭以申論海運之利。其略曰：

天下勢而已矣。國朝都海，與前代都河都汴異，江浙濱海與

他省遠海者異，是謂之地勢。元明海道官開之，本朝海道商開之。海人習海，猶河人習河，是謂之事勢。河運通則漕以爲常，河運梗則海以爲變，是謂之時勢。因勢之法如何，道不待訪也，舟不更造也，丁不再募，費不別籌也。因商道爲運道，因商舟爲運舟，因商估爲運丁，因漕費爲海運費，無造船之擾，無募丁之煩，無中飽之弊，無督催之勞，事省而費輕，利國而便民（註62）。

海運之利既彰，明年陶澍遂擬改蘇松太倉三屬之漕永歸海運，先生則更主張浙江淮揚以及湖廣江西之漕，全改爲海運。復爲籌漕下篇以申其說。復代陶澍作復蔣中堂論南漕書以暢其議（註63）。惜格於衆議，未能施行。其後先生又上書江蘇巡撫陸建瀛，以爲"惟海運可再造東方之民力，惟海運可培國家之元氣，"爲救民之急策（註64）。並詳列章程，以便施行。則陸氏之力贊海運，亦採先生之議。惜先生已衰老，未及見海運之全行也。

南方之大計爲鹽與漕，而北方之大政則爲河。黃河之爲中國患也久矣。自示以來，河費日增。清代設正副河道總督專司黃河之疏濬隄防，轄文武數百員，河兵萬數千人，歲修費年數百萬，遇決搶修則數千萬，而河則每數年而一決，爲國帑之一大漏卮，迄無清源永定之策（註65）。治河既爲有清之大政，專家極多，若靳輔與其幕友陳潢，其最著者也。魏源於河則著籌河篇，獨主張盡棄以前河臣之隄堰防事而改修北道，使之由濟入海，以爲正本清源，一勞永逸之計。以爲河自周定王時失冀故道，卽奪濟入海，東行漯川，故後漢永平中王景治河，塞汴歸濟，築堤修渠，自滎陽至千乘海口千

餘里，行之千年。至北宋河益北徙，幾復禹貢故道。至南宋遂分二派，北派由北清河入海，南派由南清河入海。至元世祖至正中開會通河盡斷北流，導河歸淮而河始奪淮入海。至是以後，以黃通漕，以漕濟運，而河與漕遂又不可分，故利南決而不可北。魏源獨以爲當時黃河入海之道淤塞過甚，已不堪用，必須改道。而改道則以用大清河故道爲最善。且預料卽不改，河亦必自改入大清河。以爲„使南河尙有一線之可治，十餘歲之不決，尙可遷延日月。今則無歲不潰，無藥可治，人力縱不改，河亦必自改之”而改則北入大淸河。故以爲當:„乘多水歸壑之月，築堤河東，導之東北，”至利津入海（註66）。魏源此議，固屬高瞻遠矚，治本清源之計，而舉數百年來之隄堰防治之功而盡棄之，其論未免駭俗。且河員河兵有裁撤之虞，亦必阻撓。故其說未見採納。及至咸豐五年，河決蘭陽銅瓦廂，奪溜由長垣東明，至張秋穿運注大清河入海，果如先生所預料，而先生猶及見之也（註67）。不過自黃河改道之後，當時廷臣猶有南道北道之爭，議久不決。直至十二年李鴻章上疏謂使河改歸故道難行，漕糧可歸海運，北道宜加修治，其議始決。而河雖改道，仍年年決口，河患亦未解決，此則先生之所未料及者也。

有清至道光初，以連年用兵之餘，兼之河工洋煙漏卮之日重，國家日漸患貧，而銀荒尤爲嚴重。魏源於整頓當時之財政問題，亦有縝密之計劃，要不出節流開源二端。節流之道，魏氏以爲：（一普免不可常行，（二）兵額宜加核實，（三）戒煙以塞漏卮。於開源則主張、開礦以增金銀，懇屯以裕食糧（註68）。當是時，銀價日貴，白銀日少。順治初至道光初，白銀一兩，兌錢一千。至道光

中，銀由每兩千錢至千五六百錢，洋錢每圓由八百錢而至千有三百錢，而其驟漲尤在道光七年至十三年。當時稅糧兵餉悉以銀折算，銀貴穀賤。上下交困。魏源以爲宜仿鑄洋錢，兼行古時之玉幣貝幣。玉幣貝幣以其不合作幣原則，固屬難行，若鑄洋錢之議，則先生爲早焉（註69）。

## 四　本朝掌故之學

魏源爲研究當時國家大政，遂上溯其來源，而究心其本朝掌故。自乾嘉以來，以朝廷忌諱多端，文網之嚴酷，學者諱言本朝史事，於是研究歷史之風氣，由修史而變爲考史；學者多嫺於往古而昧於當今。此與以前治史風氣大不同者也。至道咸以前來，清廷之統制力漸弛，猜忌日少；而士大夫感慨時勢亦漸留心本朝掌故，討論國是，於是治本朝史事之書始多，而其風氣實自先生啓之也。

魏源關於當代史之名著爲聖武記。據魏氏自序，此書材料之蒐集，始於其官內閣中書之時。蓋魏氏得借觀官私著述，並咨詢故老傳說，始熟於清代自開國至道光初用兵之本末。至道光二十二年九月，英人訂約之時，感盛衰之迭代，遂排比而成書。自記謂„是記當海疆不靖時，索觀者衆，隨作隨刋。未遑審閱。閱二載重訂於揚州。"有增訂者，有重作者。其後又有道光洋艘征撫記，則先生卒後始補入焉（註70）。是書依據官家方略，私人記載，刪繁就簡，疏而不漏。文辭亦簡明有法，頗便披覽。此書旣出，一般學者始曉然於清朝開國以來，數十大事之始末。宜乎出版以來，翻印不知若干次，讀書之士，幾乎家有其書矣。

先生輯本書之目的不在考古，而在於究本朝盛衰之由，興替之漸，所以講求撥亂之道，匡時之策者也。故其書前十卷敍事；後四卷則作者之議論。於練兵之方，整軍之策，籌餉之法，應敵之略，講之尤詳。雖其所論，未必俱能施之實行；然先生之志，固在察古以知今，治學以致用也。

先生又輯清代朝章奏議，私人論著，關乎救時治國者，爲經世文編一百二十卷，題賀長齡撰，實出諸先生之手（註 71）。其書分八綱：曰學、曰治、曰吏、曰戶、曰禮、曰兵、曰刑、曰工。爲目六十三，亦清代掌故之淵海也。其後續其書者衆矣，而其體裁則自是書啓之也。

## 五　邊疆與域外史地

自來中國邊患，多來自西北；及西力東漸，又且來自東南，至清中葉邊禍海防，遂俱形嚴重，此誠千古未有之奇局也。籌邊防必研究西北史地，故自清中葉以來，是學之研究蔚爲一時風氣，若徐松、張穆、何秋濤其尤著者也。若夫因東南海防而究外洋史地國情，則自魏源創之，故魏源實當時之外洋史地學大家也。

大秦之名，雖自後漢已聞於中國，而東西交通，至明季而始盛。明孝宗弘治十年（一四九七），葡人甘馬繞南非東來，直至印度之古里（ Calicut ），是爲東西直接通航之始。越四年，葡人復佔領滿剌加國，爲其在遠東之據點。至嘉靖三十二年（一五五三），又商借我澳門，以爲通中國之據點（註 72）。自是西人來華通商宣教者，無不先至澳門。萬曆八年（一五八〇），耶穌會士義人利馬竇

（Matteo Ricci，1551-1610）來華宣教，著坤輿圖說，說明地圖之理，及世界各國山川形勢，民生利病。稍後其同國人艾儒略（Jules Aleni）撰職方外紀六卷，所述愈詳。於是士大夫從之遊而讀其書者，始稍知世界之形勢。至清初耶穌會士，來者愈多，如南懷仁（Ferdinand Verbiest），蔣友仁（Michel Renoit）又著地球全圖。而世界之形勢益明（註73）。至乾隆三十八年，以內部之爭，耶穌會被教皇解散，其所荷負之溝通中西文化工作遂亦中斷（註74）吾國士大夫因輕其教而疑其書。四庫全書提要謂利馬竇、艾儒略之書，皆據中國東方朔神異經等書，„因依倣而變幻其說，不必皆有實迹"（註75）。而尤侗修明史外國志，僅本明外史及王圻續通考，而不知參考利、艾之書，以至謬誤百出（註76）。至林則徐奉使赴廣東，督辦禁煙，爲明瞭西人情況，飭人譯四洲志與澳門洋人新聞紙，是爲我國人翻譯外人史地書之始（註77）。及則徐解職晉京，聽候部議，遂將其資料，畀其摯友魏源，源復依據中外資料，增補整理，成海國圖志五十卷，以爲籌洋制敵之助。其書成於道光二十二年九月，卽江寧條約之後一年也（註78）。其書旣出，風行一時，至道光二十七年擴爲六十卷。至咸豐二年補成一百卷，刋於揚州。以後翻印者，更不知凡幾。其自敍其編著之緣起曰：

> 海國圖志六十卷，何所據？一據前兩廣總督林尙書所譯西夷之四洲志，再據歷代史誌，及明以來島志，及近日夷圖夷語，鈎稽貫串，創榛闢莽，前驅先路。大都東南洋、西南洋增於原書者十之八，大小西洋、北洋、外大西洋，增於原書者十之六。又國以經之，表以緯之，博參群議，以發揮之。何異於昔人海

> 圖之書？曰：„彼皆以中士人談西洋，此則以西洋人談西洋也。”是書何以作？曰：„爲以夷攻夷而作，爲以夷款夷而作，爲師夷長技以制夷而作。”易曰，„愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情僞相感而利害生。”故同一禦敵而知其形與不知其形，利害相百焉。同一款敵，而知其情與不知其情，利害相百焉（註79）。

當時士大夫已無不欲知其情而籌防禦之策，而此書遂風行一時，成爲世界史地最詳備之教科書，故一續再續，以至於三續，及其作者死後，又有續者也。

其書原本五十卷，最後擴爲百卷。卷一卷二爲籌海篇，縱論應敵之策者也。其中所陳守禦之策，則有官兵腐敗不堪用，練民團水勇以禦敵等事。攻敵之策，則有調夷之仇國以攻夷，師夷之長技以制夷，並主張造輪船，鑄大礮。其款夷之策則有聽各國互市以款夷，持鴉片初約以通商等事。雖未必盡屬可行，而在當時則對於中國外交政策，發生極大影響者也。

次爲圖，凡二卷，曰海國沿革各圖，則自漢唐以迄元明，邊疆海國之圖也。曰地球正背面圖，則據利、艾、南、蔣諸神甫所圖而加以變通者也。曰亞細亞洲各國圖，曰利未亞（即非洲）各國圖，曰歐羅巴洲各國圖，曰亞墨利加洲各國圖，爲圖凡六十四，則以香港英商公司所進„大憲圖”爲藍本，參以歷代史記，山經海志而成者也。其圖則鄒源程承訓所繪者也。此在當時實爲最詳盡之世界輿圖。前乎此，雖有利馬竇、艾儒略、南懷仁、蔣友仁諸家之圖，然傳本既少，購置極難。且其編製說明，亦不便於國人之了解。魏氏

則冶中國史乘與西人圖譜於一鑪，極便披閱。故此書及徐繼畬之瀛寰志略出後，而國人始明瞭世界之大勢焉。

第三部爲各國分述，凡六十六卷（自卷五至卷七十），首南洋印度，次非洲，次歐洲，次南北美洲，而尤詳於南洋印度與英吉利。自序謂：„故今志於英夷特詳，志西洋正所以志英吉利也。塞其害，師其長，彼且爲我富強。舍其長，甘其害，我烏制彼盛衰"？其取材至爲博富。自敍謂„此書有取自華人者：皇朝通考，及一統志外，如周觀眞臘風土地，王惲汎海小錄，謝清高海錄，張燮東西洋考，黃衷海語，師範滇繫，劉健庭聞錄，顏斯綜南洋蠡測，黃可垂呂宋紀略，王大海海島逸志，郁永河裨海紀遊，張汝輯澳門紀略，陳倫炯海國見聞錄，七十一西域見聞錄，徐繼畬瀛寰志略，葉鐘奇英吉利夷情紀略。有取之夷人者，艾儒略職方外紀，南懷仁坤輿圖說，美利加人培端之平安通書，英人禕理哲之地球圖說，季禮遜之外國史略，歐羅巴人馬吉斯之地理備考，美利哥人高理文之美理國志，澳門人之每月統紀傳，及天下萬國全圖集，四洲志，貿易通志諸書，皆世所尠見，蕞而錄之。旨則數千，稿凡三易。略舉其目，以眎有徵（註80）。則其取材之廣博，可以概見。實則此書貫串中國史乘，西人記錄，冶中西於一鑪，合五洲爲一書，其取材固不限於以上所舉者也。

第四部爲表。爲表三：曰南洋西洋各國教門表，表列各國宗教。曰中國西洋曆法異同表，以道光十八年至二十年之中西曆對照，蓋據西人之月份牌。實則魏氏於西曆推算之法，猶不瞭然也。曰中國西洋紀年通表表自，漢平帝元始元年（公元元年）至道光二十一年（公元一八四一年）中西對照年表，按以中西紀年相對照在中國此

爲第一次。

第五部爲國地總論。曰釋五大洲，以西人所謂之五洲，與釋典之四洲（南部瞻州，西牛貨州，北具盧州，東神勝州）相比附，語涉繚繞，未能明晰。曰釋崑崙，以爲崑崙即葱嶺。末附利馬竇之地圖說，艾儒略之四海總說，南懷仁之坤輿圖說。

第六部爲籌海總論，輯錄各家關於沿海情形，及籌海方法之論說。 第七部爲夷情備采，輯錄澳門月報，與林則徐所譯之華事夷言。 末附礮礮圖說、水雷圖說、戰船圖說，所謂師夷長技以制夷者也。則是書不惟言外海史地，實集當時關於新學之大成，可謂當時之新學百科全書。宜乎其風行全國，歷久而不衰矣。

此書自今日視之，固不免錯誤累累，如以波斯爲西印度，以法蘭西爲明史之佛郎機（註81）。以耶蘇教回教爲俱出於婆羅門教（註82），其尤著者也。然以當時材料之不完備，且作者並不諳西文，而能穿穴群書，成此偉大之著作，其識見與氣魄，寧不可驚佩耶？此書出版後，不惟在中國風行不衰，又經日人譯成倭語，在彼邦亦發生極大影響，成爲介紹新知識之寶笈焉（註83）。

魏源因世界史地之研究而及於元史，蓋蒙古囊括亞歐，外國史之研究，足以與元史相印證也。其海國圖志即有元代疆域圖。自序曰：„源治海國圖志，牽涉元史，輒苦迷津。爰取蒙古源流，及邱處機劉郁之書，參以列代西域傳記，圖琛異域錄，亹亹鉤稽，遂成一圖四考，以彌缺憾"（註84）。此遂引起其研究元史之動機。逾數年而成元史新編九十五卷，三十二册。自序謂："於修海國圖志之餘，得英夷所述五印度，俄羅斯元裔之始末，棖觸舊史，復廢日力

於斯，旁搜四庫中元代文集數百種及元秘史，芟其蕪，整其亂，補其漏，正其誣，闢其幽，文其野，討論參酌，數年於玆，斯有脫藁（註85）。亦可見著作之由與搜討之勤矣。

元史之改修工作爲淸代史學家重要成績之一。廿四史之中，元史之編製最爲惡劣蕪穢。有極重要之人物而無傳者，有一人而有數傳者。至於元初事蹟，則益荒渺訛誤，莫可究詰。於是元史之重修，遂成爲淸代史學家莫大之心願。最早者爲邵遠平之元史類編（四十二卷）其書成於康熙朝。是時淸代漢學，猶未成熟。故其書僅倣鄭樵通志之例，將一切傳記，皆以類次，殊爲瑣細。且僅有紀傳，而無表志，只能整齊故事，並未利用新史料，猶未足以饜學者之望。至乾嘉二朝，淸儒治學之方法，始趨於謹嚴。而錢大昕以淹貫之才，耑志元史，於舊日史料，廣搜博采，正史之外，若碑傳文集，元朝秘史，無不甄其異同，考其得失。成補元史藝文志四卷，補元史氏族表三卷，遼金元史拾遺五卷，宋遼金元四史朔閏考四卷，而二十二史考異實亦以元史部分爲最精。廣搜博討，改正前人之謬誤極多。稍後又有汪輝祖之元史本證五十卷，專以本書證本書，雖不及錢氏之淹博，而亦至爲精湛。而淸廷又敕譯蒙古源流八卷，遼金元三史國語解三卷，亦有裨於元史之硏究。稍後又有徐松，深精元史西北輿地之學，有漢書地理志，及西域水道紀等書，復爲元史西北地理附注，及諸王世系表，未成而卒。魏源乃以邵氏書爲藍本，增益以錢汪諸氏之考訂，徐松之緒論，就元史刪其繁蕪，補其闕漏，訂其謬誤，成元史新編一書，乃改造元史第一部較爲成功之著作也。

其書爲本紀十二（十四卷），列傳四十二（四十二卷），表五（

七卷），志十一（三十二卷），共九十五卷。大抵以邵遠平之元史類編爲藍本，爲增太祖、太宗、憲宗本紀。世宗以下，大抵襲用邵氏類編，略加點定。其列傳亦據邵氏類編而加以增刪訂改。其藝文志，氏族表則全取自錢大昕。餘亦多就舊史原文，增刪改訂而成（註86）。吾國以前修史，本多屬點定，擇善而從，辭不必皆由作者己出，魏氏亦援其例焉。

魏氏行文有法，善敍事理，且其書網羅舊聞，增益新說，實集道光前清人元史研究之大成。而於元代河工、漕運、鈔法、諸大政及其盛衰之理，推論尤詳，蓋作者欲藉舊史以明治道，非徒志在考證筆削而已也。惟當其著書之時，外國資料猶未大明，故其所述有元開國事蹟，仍不免失之疎漏，遠不及後來洪鈞元史譯文證補、屠寄蒙兀兒史記之詳贍正確。此則限於時代，無可如何者。要之作者以一人之精力，數年之時間，成此偉大之著作，其氣魄精力，俱極可佩，晚清西北史地研究之風氣，盛極一時，先生提倡之功，有不可沒者焉。

## 六　魏源之今文學

晚清學術界之風氣，史學則重本朝掌故，地理則重邊疆輿地，而經學則提倡今文，前二者皆自魏源倡之。今文之學雖非倡自魏氏，而魏氏亦一重要之倡導人物也。

所謂今古文問題者，其爭論本始於西漢末年。今文者，西漢博士所掌，以教授於太學者也。以其經本爲當時通行之隸書，故稱爲今文。古文者，漢初以來所發現之古文經典，未立於學者也。以其

經本爲古代文字，故謂之古文。至西漢之季，大儒劉歆，深通古文之學，求朝廷增立古文尙書、毛詩、周官、左氏春秋博士。今文博士因不識古文，深恐其職業發生問題，深蔽固拒，卒未得立。迄於東漢，大儒如賈逵、馬融，皆好古文。而鄭玄注經，雖雜糅古今，然其所用經本，多以古文本爲主。至魏晉以後，今文之學，幾乎熄矣。直至淸代，學者治經風氣，愈溯愈古，由宋而漢，由東京而西京，起廢繼絕，扶微表幽，然後西京之絕學，始漸有人注意。五經中，今文家說惟春秋之公羊傳，尙存其全，其他已盡亡。於是公羊傳遂爲治今文者之門徑。乾隆中曲阜孔廣森著公羊通義，說春秋專主公羊家言，阮元稱爲孤學專門（註 87）。而常州莊存與作春秋正辭，亦以公羊說經，傳之於其甥劉逢祿宋翔鳳。龔定盦魏默深又受劉宋影響，由公羊而推至於群經，拾二千年之墜緒，明十四博士之絕學，今文之學，寖以盛矣。

魏源論學旣主學以致用，見西漢講經但明大義，引經以致用之風氣，適與其說合，而力斥東漢馬鄭諸儒古文以爲破碎無用。其今文之學，實得自劉逢祿嘗從之受公羊春秋。又友李兆洛、宋翔鳳、龔自珍、皆今文家也。故於當代儒最重莊存與、劉逢祿、其序莊存與遺書曰：

> 萃乎董膠西之對天下，醰乎匡丞相之述道德，肫乎劉中壘之陳古今，未嘗凌雜釽析，如韓董班徐數子所譏。故世之語漢學者鮮稱道之。　嗚呼！　君所爲眞漢學者，庶其在是？所異于世之漢學者，庶其在是（註 88）？

其序劉逢祿集曰：

> 夫西漢經師，承七十子微言大義。易則施、梁邱、孟，皆能以占變知來。書則大小夏侯、歐陽、兒寬，皆能以洪範匡主。詩則申公、轅固生、韓嬰、王吉、韋孟、匡衡，皆以三百篇當諫書。春秋則董仲舒、雋不疑之決獄，禮則魯諸生、賈誼、韋元成之議制度；而蕭望之等皆以論語孝經保輔師道，東京未或有聞焉。其文章述作則陸賈新語以詩書說高祖，賈誼以新書爲漢定制作，春秋繁露、尚書大傳、韓詩外傳、劉向五行、揚雄太玄、皆以其自得之學，範陰陽、矩聖賢、規皇極、斐然三代同風、而東京亦未聞焉。

又曰：

> 今日復古之要，由故訓聲音以進于東漢典章制度，此齊一變至魯也。由典章制度以進于西漢微言大義，貫經術文章政事于一，此魯一變至道也（註89）。

其爲李申耆（兆洛）先生傳曰：

> 乾隆間經師有武進莊方耕侍郎，其學能道於經之大義，西漢董伏諸老先生之微言，而不落東漢以下。至嘉慶道光間而李先生出，學無不窺而不以一藝自名，醰然粹然，莫能測其際也。並世兩道儒，皆出武進，盛矣哉（註90）！

觀先生對於西漢諸儒之推崇，及其當代常州學派之表揚，可以知其提倡今文之故矣。

魏源今文之學，與龔自珍同出於莊劉，而其成就則遠較龔氏爲大。道咸間，今文學之大盛，先生固爲一重要之提倡者也。先生於今文學，既輯兩漢經師今古文家法考，以明漢儒傳授之源流。又成

董子發微七卷，以明董氏春秋之學。更由春秋推而至於群經，其用力之專，成績之大，俱堪驚異也。

兩漢家法考，未見傳本，似未刋。僅序見於古微堂外集卷一。其序之前段，卽劉禮部（逢祿）集敍，但其文未收入文集。後段則謂：„道光商橫攝提格之歲（按卽道光十年，歲次庚辛），略陳群經家法，玆乃推廣，編集兩漢儒林傳、藝文志文………今採史志所載各家，立案於前，而後隨人疏證，略施於後。俾承學之士，法古今者，一披覽而群經群儒，如處一堂。”此其書編製體例之大概也。

兩漢經師今古文家法考書雖不傳，然詩古微卷首，詳列齊、魯、韓、毛、四家傳受源流，蓋卽是書之一部。讀之亦可以見其體例之大凡矣。

群經中今文家說，惟春秋之公羊傳尙存其全。於是治今文家言者，無不假徑於是書。惟是孔莊劉宋之治公羊，專疏何氏。至魏氏則更上溯之於董仲舒之春秋繁露。按董生爲漢初公羊大師，與胡毋生同治公羊春秋。董生述大義而胡毋生專明章句。至何邵公作注則單依胡毋生條例，於董生無一言，而董氏之書，雖至今仍存，然已殘缺，變亂次第，蓋以治之者少也。至魏源始以爲其書„宏通精淼”內聖而外王，蟠天而際地，遠在胡毋生、何邵公章句之上。蓋彼猶泥文，此優柔而饜飫矣。彼專析例，此則曲暢而旁通矣。故抉經之心，執聖之權，冒天下之道者，莫如董生”（91）。遂硏治其書，以爲通春秋之門徑。其書未刋，余亦未見傳鈔本，不知其存於人間否。其書之序見古微堂外集卷一，據其自序：„今以本書爲主，而以劉氏釋例之通論，近乎董生者附諸後，爲公羊春秋別開閫域”（註92）。

則其書蓋錄董子原文，以劉氏釋例之相近者，附之於後。是書目錄，附見於其序末，亦可以知其書之梗概矣。

以上二書，雖開創蹊徑，然大體猶不過排比纂輯之功，其對於今文學最重要之貢獻則在其詩古微、書古微二書。詩古微序於道光二十年，然首有劉逢祿序，按逢祿卒於道光九年，則其成書最晚亦當在是年之前，至道光二十年始增删爲定本也。

其書卷首一卷，述四家詩源流。上編六卷通論全經大義。中編十卷，答問逐章疑難。下編三卷，其一輯古序，其二演外傳，都二十卷。光緒十一年楊氏刋之於黃岡。續皇清經解本既删其原序目錄卷首，又未刻下編三卷，非足本。魏氏自序其作書之旨曰：„所以發揮齊、魯、韓三家詩之微言大誼，補苴其罅漏，張皇其幽渺，以豁毛詩美刺正變之滯例，而揭周公、孔子制度正樂之用心於來世者也。”

書前有李兆洛、劉逢祿敍。李敍謂：„自漢以來之治詩者，未有如默深者也。榛荆灌莽之蹊，一旦挈而還之康莊，其爲樂孰大於是？”劉敍謂：„邵陽魏君默深，治經好求微言大義，由董子書以信公羊春秋，由春秋以信西漢今文家法。既爲董子春秋例，以闡董胡之遺緒，又于書則專申史記、伏生大傳、及漢書所載歐陽、夏侯、劉向遺說，以難馬、鄭。于詩則表章魯、韓墜緒，以匡傳箋。既與予重規疊矩。其所排難解剝，鈎沈起廢，則皆足干城大道，張皇幽渺，申先師敗績失據之謗，箴後學好異矯誣之失。使遺文湮而復出，幽而復大，其志大，其思深，其用力勤矣。”俱推許甚至。

考漢初立五經博士，書、禮、易、春秋，各止一家，惟詩則有

魯、韓、齊之分（註93）。斯今文之分派，實以詩爲最早。毛詩後出，平帝時曾立博士。光武中興皆罷之，終漢之世，未得更立。至漢末，鄭玄徧注群經，於詩以毛爲主，於不妥處，以三家義箋正之。自是學者以鄭箋爲主，而三家漸衰。齊詩亡於魏代，魯詩亡於西晉，韓詩唐宋尚存，旋亡於北宋，今僅存其外傳（註94）。三家詩至北宋而盡亡，而輯三家詩之工作，亦自宋而開始。宋人爲學，尙懷疑而好主觀，歐陽修爲詩本義，開始攻毛鄭之失，而斷以己義（註95）蘇轍詩傳，始以毛序不可盡信，止存其首句，而删去其餘（註96）。鄭樵詩辨妄，始專攻毛鄭而極詆小序（註97）。朱熹爲詩經集傳，尤多涵泳經文，不信毛序之見解。如以鄭衞風爲淫詩，且爲淫人所自道，俱自出新解也（註98）。朱子間采三家詩說，至王應麟遂輯三家詩（註99）。至明何楷、清范家相、徐璈，蒐輯益多（註100）。魏氏大抵就范徐輯本而發揮之，遂成詩古微。按以前輯三家詩者，扶微蒐遺，多嫌片段。至魏氏始組織成一系統，以攻毛鄭而張三家，扶微繼絕，厥功甚偉。而其所自抒新解者，如以大雅韓奕篇〝燕師所完〞之燕爲南燕（註101），釋邶鄘衞義，謂古者皆以所都名國（註102），是皆可喜之論，蓋魏氏穎悟過人，故往往能讀書得間，探驪而得珠也。

惟是當魏氏之世，今文之學，方屬啓蒙，今古文之分野，猶未謹嚴。魏氏以周禮左傳解經證詩，自後來今文家視之，未免取證過濫，變亂家法（註103）。且魏氏常用宋人之說以駁毛，在舊經學家視之，亦難免變亂家法之譏。且三家詩自漢初既已各立博士，其分較其他各經爲早，必有其不合者在。而魏氏於三家詩既廢二千年

之後，竟混而一之，合三家爲一家，卽在今文家言之，亦不免變亂家法之譏（註104）。善哉皮錫瑞之言曰：„以史記之說推之，可見魯、齊、韓三家詩大同小異。惟其小異，故須分立三家。若全無異則立一家已足，而不必分立矣。惟其大同，故可並立三家，若全不同，則如毛詩大異，而不可並立矣（註105）。按皮氏爲晚淸今文大師，其說最爲通達。試以皮氏所擧黍離一詩言之。劉向新序以爲衞宣公子壽所作，此魯詩義也。陳思王植貪惡禽論云：„昔尹吉甫信後妻之讒而殺孝子伯奇，弟伯封求而不得，作黍離之詩（註106）。" 以黍離爲伯封作，此韓詩義也（註107）。而魏源強合而爲一，以伯封爲衞壽之字，實憑臆武斷，並無所據（註108）。且有三家義本相同，而魏源另立新義者。如詩經開卷第一篇，關睢之詩，毛傳以爲美文王之詩，三家則以爲刺康王之詩，與毛傳不同（註109）。而魏源詩古微義例篇曰：„二南及小雅，皆當殷之末季，文王與紂之時，謂誼兼諷刺則可，謂刺康王則不可（註110）。" 此則自立新義，並三家說亦不同矣。凡此之類，在所多有，皆未能篤守古義，而不免武斷之失。

繼詩古微之後，魏氏又有書古微之作。兩漢經師今古文家法考序曰：„予據古傳殘編，加以史記漢書諸子所引，共成書古微（註111）。" 斯先生經營此書，蓋已早矣。而其寫定則在咸豐五年，亦卽先生逝世之前一年也。其書旣經二三十年之慘澹經營，故遠較詩古微爲簡括矜愼。其書共分十二卷。按書有伏生今文之學，有孔安國古文之學，又有梅賾僞古文之學。及梅氏僞古文出，不惟今文早亡，卽馬鄭之古文亦爲其所奪。故其問題較詩經尤爲複雜。淸初

大儒閻若璩，繼朱子梅鷟之後，著古文尚書疏證，於是梅氏古文本之僞，始成定論。以後江聲作尚書集注音疏（十二卷），王鳴盛作尚書後案（三十卷），段玉裁作古文尚書撰異（三十三卷），皆恢復馬鄭之說，力排梅氏僞本。孫星衍集各家之說，成尚書今古文注疏（三十卷），則直溯至西漢經說，然猶合今古文而爲一書也。至莊存與、劉逢祿始專主今文說。魏氏繼起，則更專表揚今文。自序其作書之宗旨曰：„書古微何爲而作也？所以發明西漢尚書今古文之微言大誼而闢東漢古文之鑿空無傳也"（註 112）。其例有四，一曰補亡，謂補舜典、湯誥、泰誓、成武、牧誓、度邑、作雒等篇是。二曰正譌，謂正前人之譌誤。三曰稽地，謂考地望。四曰象天，謂釋天文。自謂：„夫黜東晉梅賾之僞，以返於馬、鄭古本，此齊一變至魯也。知并辯馬、鄭古文說之肊造無師授，以返於伏生、歐陽、夏侯及馬遷、孔安國問故之學，此魯一變至道也"（註 113）。此可見此書宗旨之所在矣。

按魏氏旁搜遠紹，鉤沈闡幽，表西漢之遺說，尋墜緒之茫茫，其扶微起絕之功，有足多者。特其工作之艱難，更甚於詩。詩三家說雖亡，毛鄭傳箋猶存也。而書則不惟伏生、歐陽之今文說已亡，卽馬、鄭之古文說亦亡。而魏氏於千載之下，欲排僞孔，斥馬、鄭，以論今古文之是非，其事難矣。譬之數學，就兩已知數以求一未知數，猶可也。今乃就兩未知數，以求一未知數，其可得乎？兼之，事屬草創，體例未精，嚮壁虛造之失，逞臆武斷之弊，俱不能免焉。夫伏生傳書二十九篇，史有明文。迨歐陽生分盤庚爲三，遂又有三十一卷之本。實仍二十九篇也。至孔安國得逸書多十六篇，以無師

說，不久旋亡，梅氏僞本，依鄭玄、伏生本，分出舜典、益稷、盤庚三篇，康王之誥等篇爲三十三篇，更僞造二十五篇爲五十八篇。書疏所載甚明（註 114）。魏氏以爲僞古文當黜，馬鄭之說亦當黜，而己則據論語、孟子、墨子、逸周書、史記等書輯出數篇，獨何說乎（註 115）？夫魏氏所據之書，漢儒皆已見之於前，微特伏生不敢以之補經，即馬鄭亦不敢以之補經，而魏氏於數千載之後，古書殘缺之餘，獨知此即逸書之殘卷，有何據哉（註 116）？魏氏欲復伏生今文，結果更紊亂今文之面目，殊爲多事。此所謂嚮壁虛造者也。此外如盡更大誥至洛誥諸篇之次第，以梓材爲魯誥（註 117），皆逞臆而談，自來說經之儒，尚無如此誕妄者。此所謂逞臆武斷者也。魏氏譏馬、鄭諸儒爲虛造臆說，而其書逞臆武斷之弊，較前儒爲更甚。此則今文家之通病，固不僅魏氏爲然者矣。

平心論之，晚清今文運動本爲一政治運動。清代考證訓詁之學，至乾嘉之時，已臻於純學術的階段。雖名曰漢學，而其精詣所至，實已遠超過漢儒。而至道咸之世，世變日亟，憂國之士，慨國事之日非，憤所學之無用，遂提倡經世之學，欲改變學術界之風氣，不得不對當時正統學派作猛烈的攻擊，又不得不抬出西漢儒學以明其所言之有本。夫將有所立，必有所破。當其攻擊當時正統學派時，不免偏激武斷，粗獷狂悍，蓋不如此不能聳人之聽聞，引人之注意，矯枉必過正，勢則然也。自魏源以後，今文學家，又分兩派。一爲經生派，如陳喬樅之輯三家詩，精審遠出魏源上。陳立之疏公羊禮疏白虎通，純以乾嘉諸老之方法，明西京諸儒之微言。而皮錫瑞實事求是，不尚武斷，尤集清代今文學之大成。此派學者，其工作之

細密，態度之矜愼，絕不在乾、嘉諸老之下。確能發揚絕學，張皇幽渺。此一派也。一爲政論派，如康、廖、梁、譚，其提倡今文之宗旨，在於倡導維新變法。蓋至咸、同以後，累敗之餘，國勢益危，有識之士，知非變法不足以救亡，非維新不足以圖存。而頑固愚昧者流，猶挾其祖宗之法，聖人之道以抗之。公羊三世三統之說，質文改制之論，適足爲變法之論據。遂以孔子爲教主，爲變法大家，孔子以前之歷史盡屬寓言，孔經之宗旨皆在改制（即變法）（註118）。其說華辨而不窮，浩瀚而無際，荒渺不可得而原也。此等思想，當時風靡一世，在政治上發生極大的作用，而其學術上之價值蓋微。蓋其經術，實政論也。至今其政治運動既已完成其使命，而其經學著作，亦如其政治運動之成爲歷史上的陳迹，過去的史料而已。

今後研究經學，須利用現代科學知識，爲客觀的整理。不特今古之爭不當有，即漢宋之爭亦不可存。須實事求是，一掃墨守家法之陋習。學派之偏見旣法，公論宜出矣。魏源謂馬鄭之學多望文生義，引時制說經之弊。斯固然矣。不知西京博士，好附會經文，以論時政，其中陰陽五行之說，牽合附會之論，碎義逃難之弊，文飾虛說之陋，較東京爲尤甚，是以一經說至百萬言，說堯典二字三萬言。其不合理，遠較古文家說爲甚。鄭康成一世大儒，先習今文，厭其煩蕪。遂不遠千里，赴關中從馬融受古文經本。然後禮堂寫定，匯合古今。其書旣出，學者爭相傳寫，以爲定本。不假官府之辭，不藉飛乘之勢。蓋合乎時代之要求，有其成功之原因在。今 當今文說文久已亡逸之後，由經注類書中，刺取隻辭片語，斷章取義，以與鄭氏爭，不其愼乎？且自莊、劉以迄康、梁，俱言古文經爲劉歆

僞造，今則古器物文字之學，已大明於世。據說文與石經殘碑所錄之古文經典觀之，實卽六國文字，則其爲先秦經師古本，了無可疑（註119）。實證既出，爭論宜熄矣。不過晚淸今文運動，雖在學術上已失其價值，而在歷史上則尙有其地位與影響，此又當分別論之者矣。

## 七 講學諸友

凡一學術運動之能成功，必以其適合於客觀環境之需要，能激起當時才智之士之贊助，然後始成爲風氣，發生影響。晚淸之經世運動，亦非例外。才智聰明之士，感覺較敏。彼等目睹世變之日亟，覺漢學之無用。於魏源之學說，或不謀而相合，或商量而加密，同氣相求，遂蔚爲一時之風氣焉。

魏源早居京師，晚棲江左，皆人文之淵藪，故得與當時學術界之領袖交接而商討焉。於前輩經師，魏氏最服膺者爲莊氏述祖。其所問學者，則有劉逢祿、李兆洛，皆今文大師也。又有姚學塽（註120），則時文宗匠，專治宋學者也。其所友者則以龔自珍、包世臣、周濟、湯鵬、最著名。數人者，皆學術相同，思想一致，遂爲當時學術界創一種新的風氣焉。

龔自珍（1792-1841）與魏源學術最似，故當時二人齊名，俱號稱天下奇才，交亦最密。惟以定盦出身華胄，文采雄健，靡披一世，故世多甲龔而乙魏。實則龔氏雖文名在魏氏之上，然龔本文人，好大言而不切實際，書多未成。論其成就之博大精深，固遠在魏氏下。龔自珍字璱人，號定盦，浙江仁和人（註121）。其父與祖，

俱以進士官禮部。自珍年十二，外祖段玉裁授以說文部首，遂漸通六書音韵之學（註 122）。嘉慶二十三年中舉人，道光九年成進士，官內閣中書，後擢禮部儀制司主事。十九年南歸，翌年以暴疾卒。自珍於經學主今文家言，於史則好究本朝掌故，邊疆史地，於文則鎔鑄諸子，取法先秦，蹊徑獨闢，不肯落人家窠巢。又好言時政得失，天下利病，以微秩末僚，而昌論天下大事，皆與魏源同，此所以相交二十餘年，最稱莫逆也。

自珍雖受其外王父六書訓詁之學，而治經則主今文家言，年二十八，從劉逢祿受公羊春秋，又友宋翔鳳、莊紳受，皆今文家也。成春秋比事六卷，泰誓答問一卷（註 123）。又著六經正名答問，五經大義終始論，五經大義終始答問等文（註 124），讀經主通大義，不肯爲章句儒。其論五經大義終始，謂〝聖人之道，本天人之際，臚幽明之序。始乎飲食，中乎制作，終乎聞性與天道〞（註125）謂五經皆有三世之法，不獨春秋。已開後來康有爲以公羊通群經之說。又以〝中古文〞爲不可信（註 126），以周官爲後世之說（註 127），以經有六，傳記不當稱經，並持今文家言。然其泰誓答問，則不惟不信馬鄭古文本，即今文本亦疑之（註 128）。其於詩，不不惟不宗毛鄭，並三家詩亦非之，以涵泳經文爲主（註 129）。則又非拘守家法者比矣。自珍官內閣中書久，內閣爲掌故宗，得縱觀本朝官書檔冊，嫻於本朝掌故。及官禮部主客司，掌外藩朝貢，又得稽考邊疆史地，與魏源同。特魏氏居淮上久，故熟於漕鹽，龔則居中樞久，故其學術多言中樞及邊疆，經驗不同，專門自異，而其以天下自任之氣度則一也。龔氏嘗撰四等朝儀，援經引史，證古者

三公坐而論道，謂大朝之儀君立而臣亦立，常朝之儀，君坐而臣亦坐，以革有明以來，君坐臣跪之陋習（註130）。論改朝儀者，實以此爲最早（註131）。其官內閣也，上大學士書，條陳應興革者六事（註132）。其官禮部主客司也，又上禮部書言興革者又數事（註133）。又爲西域置行省議，倡移民實邊，以內地過剩之人口，開發邊疆資源（註134）。又究心北陲，著蒙古圖表，明其語言宗教，究其地理驛道，書雖未成，亦可見龔氏於此方面之用心（註135）。其上國史館總纂書，自稱"孤詣絕學"（註136），非誇言也。龔氏卒，魏源論其學術曰："於經通公羊春秋，於史長西北輿地，其文以六書小學爲入門，以周秦諸子，古今樂石爲崖郭，以朝章國故，世情民隱爲質斧，晚猶好西方之書，自謂造深微云"（註137）。可以知其梗概矣。

包世臣（1775－1853）字愼伯，安徽涇縣人（註138）。少孤家貧，弱冠卽奔走四方，爲大吏幕友。故洞悉吏治良窳，民生疾苦。中年久居揚州，又得深究鹽、漕、河工諸大政利病。晚年棲居江寧，名益高。封疆大吏，多往咨焉。顧先生名雖高而遇甚嗇，十三上春官不第，晚以大挑權江西新喻縣，年餘被誣劾歸。咸豐三年卒，年八十一。

先生早歲以文名見稱，及從大興朱珪遊，得博覽典籍，又得與當世之名流學者相砥礪，見聞遂廣。顧不喜當時盛行之考證學，以爲餖飣無用。從李兆洛、劉逢祿、宋翔鳳，受今文家言，然亦不肯爲經生，其所瘁力者，惟在經世之學。先生爲幕僚凡數十年，足跡遍川、楚、江、浙、燕、齊、豫、贛諸省，深通民隱，見當時綱紀廢弛，貪汚公行，民不堪命，殆將有變，思所以撥亂反正，禁暴除

亂，故治兵家言。又言民生日盛，一遇水旱，饑饉相望，思所以勸本厚生，故治農家言。又見官吏舞文弄法，齊民跬步即罣辜，奸民趨死如鶩，反得自全，遂又習法家言。又見江南大利，在鹽與漕，江北大政，以河工為最，而官吏視為利藪，胥隸恣其中飽，上損國帑，下病齊民，遂又究漕鹽河工之學。先生所語皆據目擊，洞悉利害，文亦質樸邕順，能達其隱曲。每出一文，世人爭相傳誦焉。所著各書，當其生前，已翻刻數次。晚年裒集生平著述為安吳四種，曰中衢一勺七卷，鹽漕河工也，而又詳於治河，蓋先生之精詣所在也。曰藝舟雙楫九卷，論文論書也。曰管情三藝十一卷，詩賦詞也。曰齊民四術十二卷，論農、禮、刑、兵也。都三十六卷，五十萬言。先生一生之學問事業，蓋略見於是矣（註 139）。

周濟（ 1782－1840 ）字保緒，晚號自庵，江蘇荆溪人，乃一代豪俠之士也（註 140）。幼敏悟，嘉慶十年舉人，翌年成進士，銓選知縣，改就淮安學教授。旋以與知府忤，稱病去。少與同郡李兆洛、張琦、涇縣包世臣以經世之學相切𥕢，兼習兵家言，習技擊騎射。醉持丈八矛，揮霍如飛，醒則磨墨數斗，狂草淋漓。年四十七，知已不獲用於當世，乃盡屏蕩其技藝，折節讀書。病晉書之繁穢，推其治亂之理，成晉略十册，四十四篇，又成說文聲系四卷，詩文集六卷。道光二十年卒，年五十九。

湯鵬（ 1801－1844）字海秋，湖南益陽人（註 141）。道光三年成進士，授禮部主事，直軍機，遷戶部員外郎，改御史，意氣踔厲，勇於言事，因故罷御史，仍回戶部，稍遷至郎中。自負經世才，不得一試，乃作浮邱子九十餘篇，四十餘萬言，論軍國利病，

吏治良窳，人事情僞（註 142）。鬱悒以終，年四十四。

此外與魏源過從密而學術相同者，尚有鄒漢勳，字叔勣，湖南新化人，精天算輿地學（註 143）。魏源撰書古微，關於堯典天算，皆採先生說。陳沆字太初，湖北蘄水人，嘉慶二十四年狀元，與魏源交最密，其詩經魏源删七次，卽世傳簡學齋詩存者也（註 144）。林昌彝字惠常，喜談時務，有射鷹樓詩話二十四卷（註 145）。魏源交遊極廣，一時名彥，多與之遊，而顯達若陶澍、林則徐、賀長齡、陸建瀛、皆以文章經濟相莫逆。此學交較密而學術相似者。

## 八 結論

邇來論次晚清學術者，多以今文學派爲主流，其說始自梁啓超之清代學術概論（註 146）。梁氏身與變法運動之役，於其師友在當時學術地位，不免誇飾。實則晚清學術，以經世爲主，其提倡今文，亦在其通經致用，質文改制耳。此外若包世臣之專講經世，何秋濤、李文田之治西北史地，並爲晚清學術界之代表人物，安在其專門今文哉？魏源兼攬衆長，各造其極，且能施之於實行，不徒託諸空言，不愧爲晚清學術運動之啓蒙大師矣。

【附註】：

註一：李元度國朝先正事略於魏源無專傳，僅附見於文苑傳鄧顯鶴傳下（四部備要本 44/3b），龔自珍無傳。按李本文士，且宗法桐城，故於經學文苑兩傳之離合，識見遠出清國史下。清史傳列（按此卽清國史之列傳部分，民國十七年由上海中華書局排印者）列魏源於文苑傳，鄒漢勛傳附（69/52a-53a）。清史稿列魏源於文苑傳（列傳 491/13a）龔自珍傳後。

註二：參看拙作近百年來中國史學的發展（燕京社會科學，第二卷，1949 年10月出版，頁 1-35）。

註三：王國維沈乙庵先生七十壽序(觀堂林集,商務印書館石印王靜安先生遺書本 23/25b-27b)。

註四：聖武記(四部備要本)，序1a-b。

註五：參看趙豐田晚清五十年經濟思想史(哈佛燕京學社出版，1939) 1-18。

註六：按惠棟卒於乾隆二十三年(1758)，戴震卒於乾隆四十六年(1781)，錢大昕卒於嘉慶九年(1804)，段玉裁、王念孫最爲壽考。段氏卒於嘉慶二十一年(1806)，壽八十一。王氏卒於道光十二年(1832)，壽八十九。

註七：陳氏治詩疏毛而不及鄭，即以鄭爲東漢末年人，不盡得毛恉。陳氏弟子張星鑑所撰陳碩甫先生傳云："先生嘗言，大毛公詁訓傳，言簡意該，漢儒不遑行，錮蔽久矣。余殫精極慮，專攻毛傳，凡制度文物，皆守西漢以前舊說，而於東漢人不苟同，"(仰蕭樓文集，光緒六年刊本，68b-70b) 又書陳碩甫先生云："先生謂余曰：爲學當從西漢入手。東漢人名物象數非不精確，然此有意說經也。西漢人無意流露一二語，已勝東漢千百言。"(仰蕭樓文集80a) 治經專宗西京，雖非專治今文家言，而已開崇尚西京之風。

註八：劉逢祿卒於道光九年(1829)，壽五十四。陳奐卒於同治二年(1862)，壽七十八。

註九：魏源傳除注1所引書外，又有顧雲邵陽魏先生傳(　山文錄5/1a-4a)，姚永樸魏默深先生傳(碑傳集補24/8a)，皆據魏氏行狀，而行文過簡，敘述多誤。世之論魏源事蹟者，又皆據以上各書，未見行狀，遂以訛傳訛。今皆據魏源子耆所爲邵陽魏府君事略(咸豐間刊本)，爲之是正焉。

註十：曾子章句二卷,未見傳本，似未刻，序見古微堂集(光緒四年淮南書局刊本)，外集1/47a-51a。

註十一：大學古本二卷，未見傳本，似亦未刊。序見古微堂外集1/45b-47b。

註十二：庸易通義一卷見古微堂外集1/1a-13a。

註十三：學術叢編(廣倉學窘民國五年刊本)第一冊有蒙雅一卷，當即此書。

註十四：序見古微堂外集1/35a-37b。

註十五：序見古微堂外集 $38_a$-$40_a$。

註十六：見古微堂外集 $2/1_a$-$15_a$。

註十七：見古微堂外集 $2/16_a$-$32_b$。

註十八：序見古微堂外集 $2/47_b$-$49_a$。

註十九：老子本義四卷，漸西村舍叢刊，冊六十九至七十三，又萬有文庫本（商務排印）。

註二十：孫子集注未見刊本，序見古微堂外集 $3/12_b$-$14_b$。

註二十一：董子春秋發微未見傳本，序見古微堂外集 $1/6_b$-$65_b$。

註二十二：序見古微堂外集 $1/44_a$-$45_b$。

註二十三：聖武記十四卷，道光二十六年古微堂重刻定本。此外翻本甚多。

註二十四：海國圖志版本亦甚多，原刻五十卷本，道光二十二年活字本，嗣增補爲六十卷，道光二十九年刊。最後增爲百卷，道光二十七年刻於揚州。光緒二年平慶道署重刊本，光緒二十八年文賢閣石印本。

註二十五：詩古微卷首一卷，上編六卷，中編十卷，下編三卷，都二十卷。光緒十一年飛青閣揚氏刊足本。續皇清經解摘本僅十七，非完本。又道光間修吉堂精刊二卷本。

註二十六：書古微十二卷，江甯書局本，又皇清經解續編本。

註二十七：元史新編九十五卷，光緒三十一年魏光燾刊本。

註二十八：光緒四年淮南書局刊本。

註二十九：簡學齋清夜齋手書詩稿合印（宣統三年石印本）。

註三十：古微堂詩十卷，同治九年刊本。

註三十一：淨土四經，同治五年書局重刊本。此外先生所輯之書尚有御書印心室文畜十卷，卷首一卷（道光十七年自刊本），批選唐宋八大文讀本八卷（日本明治十一年東京式書堂刊本）。明代食兵二政錄（序見古微堂外集 $2_b$-$5_b$），又嘗與許喬林等合纂淮北票鹽志略十四卷（道光二十年刊本）。

註三十二：魏源年譜尚未見有撰者，茲依魏源子耆所撰邵陽魏府君事略（接印魏

氏行狀），各家傳記，古微堂集，及各家文集，略表列之於下，前人訛誤，亦爲之訂正焉。

註三十三：內閣漢票籤中書舍人題名（咸豐十一年房刊本），$79_b$。

註三十四：見魏源所撰歸安姚先生傳（古微堂外集 $4/24_b$-$27_b$）。

註三十五：魏源由舉人任內閣中書在道光八年，內閣漢票中書舍人題名，$82_a$。行狀作九年，似誤，茲從題名錄。

註三十六：見龔自珍己亥雜詩（定盦全集，［四部備要本］定盦文集補雜詩 $8_b$。）

註三十七：各家魏源傳皆作道光甲辰（二十四年）進士。余檢增校清朗進士題名碑錄、（引得特刊第十九號，一九四一年哈佛燕京學社出版），始知魏源爲道光二十五年乙巳恩科第三甲九十三名進士，是科狀元爲蕭錦忠，亦湖南人。按古微堂集畿輔河渠議（古微堂外集 $6/4_b$）：'道光甲辰辰乙巳之春，兩從固安渡永定河'，先生兩次入都，即爲應試往也。

註三十八：邵陽魏先生傳：'未幾沒於杭州，即葬焉。軍興後，巡撫今湘陰相國，重其以儒者負當世才，竭金爲修墓'。其子以源生平愛杭州西湖，故葬之於南屏之方家山谷，見行狀。按魏源卒於咸豐七年，年六十四，明見行狀，諸書作六十三者誤。

註三十九：說文轉注釋例見古微堂外集 $1/14_b$-$35_b$。以爲轉注之說，'戴段全非'，說文假借釋例見同書 $1/21_a$-$30_b$。說文會意諧聲指事象形釋形釋例見同書 $1/30_b$-$35_a$。

註四十：章炳麟錢塘弔龔魏二生賦；'播蒙雅之一瘚兮，羌未辨乎丁子。何誅聞之石師兮，悪此中車令也'。按章氏宗戴段而崇古文，故此文於魏氏之學術，頗多微辭也。太炎文錄（章太炎先生所著書，古書流通處石印本），初編 $2/67_a$-$68_b$。

註四十一：武進李申耆先生傳（古微堂外集 $4/27_a$-$_b$）。

註四十二：默觚下治篇（古微堂內集 $3/3_a$）。

註四十三：學篇八（古微堂內集 $2/21_a$-$_b$）。

註四十四：學篇八（古微堂內集 $2/20_b$-$21_b$）。抄龔自珍乙丙之際箸議第六（

定盦文集上 $/4_a-6_a$):「自周而上，一代之治，即一代之學也。一代之學皆一代王者開之也」。以治與學爲一，以君師儒爲一，立論與魏氏同

註四十五：默觚上（古微堂內集 $1/5_a$）。

註四十六：默觚下治篇一（古微堂內集 $3/2_{a-b}$）。

註四十七：默觚下治篇（古微堂內集 $3/9_b$）。

註四十八：默觚下治篇五（古微堂內集 $3/17_{a-b}$）。

註四十九：默觚下治篇（古微堂內集 $3/16_a$-)。

註五十：明代食兵二政錄敍（古微堂外集 $3/4_{a-b}$）。

註五十一：通考（圖書集成局排印本）$4/1_{a-b}$（征榷考）。

註五十二：清史稿（民國二十六年排印本）食貨志 $4/3_a$，其時全國歲入約四千萬兩。又王慶雲熙朝紀政（光緒二十六年石印本）$5/30_b$。

註五十三：清史稿食貨志 $4/9_a$。

註五十四：參看魏源太子太保兩江總督陶文毅公神道碑銘（古微堂外集 $4/14_b$-$15_a$），又籌鹺篇（古微堂外集 $7/15_a-23_b$）。票鹽之議出自魏源，見行狀，$3_a$。

註五十五：魏源陶文毅神道碑銘（古微堂集 $4/15_b$）。參看淮北票鹽志略（十四卷，道光二十年刊本）。

註五十六：同上。

註五十七：古微堂外集 $4/15_a-23_b$。

註五十八：清史稿，食貨志 $4/10_b-11_a$。

註五十九：參看通典 $25/1_a-13_a$，(國用考三，漕運考）。

註六十：詳見清史稿食貨志 $3/1_a-24_a$（漕運），參熙朝紀政 $4/2_b-16_a$。

註六十一：見魏源道光丙戌海運記（古微堂外集 $7/30_a-34_b$）。

註六十二：古微堂外集 $7/7_{a-b}$。海運既成，先生復代賀長齡作海運全案序，又道光丙戌海運記（古微堂外集 $7/30_{a-b}$）。

註六十三：古微堂外集 $7/38_a-43_b$。

註六十四：古微堂外集 $7/43_a-46_b$。

註六十五：參看清史稿河渠志 $1/1_a-23_a$，熙朝紀政 $1/28_b-32_b$。

註六十六：古微堂外集 $5/1_a-17_a$。

註六十七：清史稿河渠志 $1/17_a$。

註六十八：聖武記 $14/31_b-33_a$（軍儲篇一）。

註六十九：聖武記 $14/42_b$（軍儲篇三），此外林則徐亦主張試鑄銀元，見林文忠公政書甲集（光緒十一年刊本）$1/15_a-22_a$，較魏氏尤略早，亦採商民之議也。

註七十：見上海申報館排印本。

註七十一：皇朝經世文編一百二十卷，題賀長齡輯，清道光七年刊本。此書以後翻印本甚多。

註七十二：印光任張汝霖，澳門紀略（清光緒六年江寧藩署刊本），上 $/22_a$。

註七十三：看洪煨蓮先生（業）考利瑪竇的世界地圖（禹貢半月刊卷五，第三四合期，一九三六年六月，）頁 1-50，及此期其他各文，張星烺先生中西交通史料滙篇（六册，民國十七年輔仁大學排印本）2/420-440。

註七十四：McNair and Morse, Far Eastern Internatiornal Relations (Boston, 1931)，P. 28。

註七十五：四庫全書總目提要（大東書局影印本），$71/6_a$。

註七十六：見西堂餘集（清康熙間刊本），外國傳八卷。

參看張維華明史佛郎機呂宋和蘭意大利亞四傳注釋（哈佛燕京學社，1934）。

註七十七：小方壺齋輿地叢鈔再補編册八十二。

註七十八：海國圖志（光緒二十一年文賢閣石印百卷本，附補編本），卷首 $12_a$（原敍）。

參 Davis J.E., China During the War and Since the Peace (2 vols, London, 1852)，vol. i, pp. 310-311。

註七十九：海國圖志，$37/1_a$。

註八十：海國圖志，30/4$_b$-8$_b$。

註八十一：同書41/3$_b$，同書71/1$_b$。

註八十二：同書3/6/1$_a$-$_b$。

註八十三：Tu Lien-Che, "Wei yuan" in Eminent Chinese of the Ch'ing Period (2 vols. ed. by A. W.Hummel, Washington, 1943)，vol.ii,pp.850-852。

註八十四：元史新編自序1$_b$-2$_a$。

註八十五：邵遠平元史類編四十二卷（清乾隆六十年長沙席氏重刊本）。

註八十六：是書爲魏氏晚年所作，未成而卒，書中有目無書，或全用舊史原文略加點定之處甚多。

註八十七：皮錫瑞春秋通論（商務印書館影師伏堂本），93$_a$。

註八十八：古微堂外集3/25$_b$。按魏源未及見莊氏，而得其學於劉逢祿，見古微堂外集4/30$_b$（李申耆先生傳）。

註八十九：按此文未收入古微堂集，在劉禮部集（道光十年刊本）卷首。

註九十：古微堂外集4/30$_a$-$_b$。

註九十一：古微堂集，1/64$_a$。

註九十二：同注 91。

註九十三：漢書儒林傳贊，參皮錫瑞經學歷史（商務印書館影師伏堂本），14$_a$。

註九十四：詩古微卷首。

註九十五：歐陽修毛詩本義十六卷，通志堂經解本。
按徐積語錄：'治詩者必論其大體，其章句細碎不足道也'。宋元學案（四部備要本）1/9$_a$，已開涵泳經文之端。

註九十六：蘇轍詩集傳十九卷（兩蘇經解本）。

註九十七：鄭樵詩辨妄（顧頡剛校點本）。

註九十八：詩經集傳（金陵書局重刊本）。如鄭風子衿，毛傳：'刺學校廢也'。朱傳：'此亦淫奔之詩'。衛風木瓜毛傳：'美桓公也'。朱傳：'疑亦男女贈答之辭'。

註九十九：王應麟詩考一卷（玉海附刻本）。

註一〇〇：何楷詩經世本古義二十八卷（嘉慶十二年刊本）

范家相三家詩拾遺十卷，家刻本。

徐璈詩經廣詁三十卷，道光十年刊本。但各家俱不如陳喬樅三家詩遺說考（五十一卷，光緒八年自刊本）之明備，特此書最後出，魏氏未及採用耳。

註一〇一：詩古微中篇 $8/20_a$，按俞正燮亦有此說，見癸巳類稿（淸道光十三年求日益齋刊本）$2/20_a$-$21_a$（韓奕燕師義），參拙作燕吳非周封國說，燕京學報第二十八期，民國二十九年十二月，頁175-196。

註一〇二：詩古微中篇 $2/6_a$。

註一〇三：此例甚多，卽擧詩古微中篇 $2/2_b$ 亦可見一斑。蓋在今文學初起之時，今古文之分野猶未嚴明也。

註一〇四：書中引宋人說甚多，皮錫瑞亦謂魏源說多本朱子，詩經通論，頁 $29_a$-$30_b$。

註一〇五：詩經通論，頁 $25_b$。

註一〇六：新序（湖北官書局本）$7/3_a$（節士篇）。

註一〇七：太平御覽（涵芬樓影宋本），$923/6_a$。

註一〇八：詩經通論，頁 $25_b$。

註一〇九：參看王先謙詩三家義集疏（民國四年虛受堂刊本），$1/3_a$-$5_b$。

註一一〇：詩古微，上篇 $3/58_a$-$63_b$。

註一一一：詩古微劉序 $5_b$，又見劉禮部集 $9/4_a$-$7_b$ 按此敍作於道光九年。

註一一二：書古微（續經解本）序 $1_a$。

註一一三：同書，例言 $1_b$-$2_a$。

註一一四：尙書正義（嘉業堂劉氏單疏本），$2/3_a$-$_b$。參看吳承仕經典釋文序錄疏證（民國二十二年中國大學排印本），$38_b$-$56_b$。

註一一五：魏氏補出舜典、湯誥、泰誓、牧誓、武成等篇。

註一一六：書古微 $10/1_a$-$24_a$。

註一一七：同書 $9/7_a$。

註一一八：康有爲中國學會報題辭：孔子爲中國改制之教主，爲創教之神明聖王。（不忍雜志彙編，民國三年上海書局石印本）$3/2_b$。參孔子託古改制考序。

註一一九：王國維史記所謂古文說（觀堂集林 $7/2_a$-$4_b$），說文所謂古文說（觀堂集林 $7/5_b$-$8_b$。

註一二〇：姚氏事蹟見魏源歸安姚先生傳（見前引），清史列傳 $67/42_a$-$_b$。龔魏俱極崇敬姚氏。龔己亥雜詩自注："抱功令文二千篇見歸安姚先生學塽，學塽先生初獎借之，忽正色曰："我文著墨不著筆，汝文筆墨兼用。"乃自燒功令文"。

註一二一：龔自珍初名鞏祚，又名易簡，嘉慶二十三年中舉人，道光元年官任內閣中書。九年成進士，以知縣用，請仍歸原班。官至禮部儀制司主事。事蹟見清史列傳 $73/37_b$-$38_b$。

註一二二：見己亥雜詩自注（定盦文集補下頁 $23_b$）。

註一二三：春秋比事六卷，泰誓答問一卷，俱收入續皇清經解。

註一二四：俱見定盦文集。

註一二五：定盦文集續編 $2/16_b$-$17_b$。

註一二六：見說中古文（定盦文集續編 $3/17_a$-$_b$）。

註一二七：見六經正名（定盦文集續編 $3/16_b$）："周官五篇，既不行于周，又未嘗以行於秦漢，文章雖閎侈，志士之空言也。"

註一二八：泰誓答問（續皇清經解本）。

註一二九：己亥雜詩自注："爲詩非毛非鄭各一卷，予說詩以涵泳經文爲主，於古文今文三家無所尊，無所廢。"

一三〇：四等朝儀（定盦文集續集 $2/20_b$-$21_b$）。

註一三一：參看孫詒讓周禮政要（光緒二十八年排印本）卷上 $1_a$-$3_a$（朝儀）。

註一三二：見上大學士書（定盦文集補編 $2/6_b$-$10_a$）。

註一三三：見在禮曹日與堂上論事書（定盦文集補編 $2/10_a$-$11_b$）。

註一三四：見定盦文集卷中 / $15_a$-$18_a$，按新疆置省以此議爲最早。湯紀尙代李鴻章所作黑龍江述略序曰：‘古今瑰瑋非常之端，往往創于書生憂患之所得，龔自珍議西域行省于道光朝，而卒雄成于今日’。槃邁文集（光緒丁酉刊本），文乙上 / $6_a$。

註一三五：見定盦文集卷中 $18_a$-$23_b$。

註一三六：見同書卷中 $27_b$。

註一三七：古微堂外集 3/$27_a$-$_b$。

註一三八：包氏事蹟見清史列傳 73/$20_a$-$21_a$。

註一三九：安吳四種三十六卷，光緒十四年重校本，按是書初以活字印行，於道光二十四年，咸豐元年重刊，板毀於兵燹，至同光其子誠又爲之重刊於鄂焉。

註一四〇：周氏事蹟見魏源周君保緒傳（古微堂外集 4/$30_b$-$33_b$）。參看藝舟雙楫 9/$15_a$-$21_a$（與周保緒論晉略書，晉略序。）

註一四一：湯鵬事蹟見清史列傳，73/$32_a$-$33_a$，及姚瑩湯海秋傳，梅曾亮戶部郎中湯君墓志銘。

註一四二：浮邱子十二卷，同治四年刊本。

註一四三：鄒漢勛事蹟見清史列傳，69/$52_b$-$53_a$。

註一四四：陳沆事蹟見清史列傳，73/$21_b$-$22_a$。

註一四五：林昌彝事蹟見清史列傳，73/$50_b$-$51_a$。

註一四六：清代學術概論（民國十年上海商務印書館出版），頁 118-159。

缺页

# 龔定庵與陳蘭甫

## ——晚清思想轉變之關鍵——

牟潤孫先生講
甯道明　筆記

清代學術，本是考據之學獨盛，何以到了晚清會變成今文經學，專講公羊？更依據公羊而講維新變法，其中轉變關鍵安在？何以不走別一途徑？這就是今天我們所要討論的主要問題。

清初，顧炎武寧人本是講求經世致用之學，其學之切合現實自不待言；乾嘉考據之學之鑽入故紙堆中，實由于受環境的限制。乾嘉學者不能言所欲言，只能做顧氏之學的一部份。譬如治史，至多不過作廿二史劄記，廿二史考異，十七史商榷之類；不得不逃避現實。雖然如此，乾嘉學者并未遺忘現實，其中最突出者，當推戴震東原。戴氏之學說表面為反對程朱的理學，其實潛藏着一說法，卽不滿當時之政治。此點，章太炎先生在其太炎文錄內「說林」與「釋戴」二文中皆有說明。說林云：

「……戴君生雍正亂世，親見賊渠之遇士民不循法律，而以洛閩之言相稽。」

釋戴云：「……故發憤著原善、孟子字義疏證，專務平恕為臣民愬上天，明死于法可救，死於理卽不可救……」

又謂：「……雒閩諸儒製言以勸行己，其本不為長民。」

誠然如此，在孟子字義疏證中，東原有其極痛切之言，如云：

「……上以理責其下，而在下之人罪不勝指數，人死於法猶

有憐之者；死於理其誰憐之？」

由此可見，戴氏不僅反對理學，而且簡直是在借反理學以指斥清廷。清朝皇帝多講理學，不依法度，所謂「若以理治天下，未有不任其意而禍斯民者」。至於「人死於法猶有憐之者；死於理有誰憐之」，這兩句話，實有所指：雍正七年（1729年），湘人曾靜，曾師事浙江石門民族氣節學者呂留良（晚村），留良著有天蓋樓文評等，借批八股文以發揮其抱負及反清復明之思想。曾靜傳習其學，深識民族氣節，派其弟子張熙持書勸川陝總督岳鍾琪反，言鍾琪爲岳飛之後，應反清復明。鍾琪不聽反將張熙押解京師問罪。該案既交大臣審問，決定將曾靜處死，而清世宗却將曾靜赦免，使之自行認罪，將曾靜之口供錄成一書，使曾靜自說如何愚昧糊塗，附以清世宗指斥曾氏之上諭，完全和曾靜講理（自然是他的理），使人知道他的處理曾氏是依照道理而行，造成曾氏是從心裏自認該死。此書名「大義覺迷錄」，可稱爲摧殘人權之代表作；雍正時刻成，至乾隆時又被收還，故流行不多。案發時，呂晚村已逝，清廷仍令戮其尸，流放其家人至黑龍江；後來清高宗即位，曾靜仍不免於一死。類似事件在清代幷不罕見，清代皇帝提倡理學，而廣興文字獄，不守法度，却和人講理；所以東原先生要那樣說。「孟子字義疏證」一書之作，決非完全爲爭朱子之席也。

乾嘉學派又一位大師錢大昕竹汀先生也是反對理學，雖曾入仕爲官，然而內心深蘊民族之恨，從未忘却明亡之痛。先生生於嘉定，所著潛研堂文集卷二十二有「記侯黃兩忠節公事」一文，無異於嘉定屠城記，其中足以表現竹汀先生之愛國思想；文爲記順治二年侯

炯曾，黃淳耀守嘉定之壯烈事蹟，如云：

「……始下薙髮之令，士民皆不願，遂謀擧事……是日城棟下令屠城，老幼無得免者。」

文雖平淡，但却揭露了滿清之殘暴。其所以不能奮筆直書者，實因環境之不許。其另一篇表現愛國思想之文章爲「記加徵省衞運軍行月糧始末」，記滿清之橫徵暴歛，甚爲委曲詳細，筆調並不鋒芒畢露。由此可見竹汀先生之注意現實。若說乾嘉學者皆匿身於故紙堆中，未免過當。

最近錢賓四先生有篇文章提到竹汀先生，指出竹汀先生的大學論和潛研堂答問中，都有影射當時政治之論。賓四先生的解釋，在此不多引。玆僅擧大學論中另一段話以證之：

「……簿書期會之間，小有違失，則奪其俸，以示儆也。大吏無以自給則取之小吏，小吏無以自給則仍取之民，雖不加賦，殆有甚焉……」

這那裏是在講大學！分明是在指斥清廷對大臣之刻薄。蓋當時大臣常常因爲錯誤而罰俸，就是纂修著述，偶一不愼至有錯誤者，也多遭罰俸。如纂修四庫全書的紀昀就常常受罰。汀竹先生筆調溫和委婉，卽使後人亦多被瞞過，故未遭文字之禍。又如臯陶論云：

「……帝王治天下如天地，春溫秋肅，造物不居其功……沾沾然侵有司之權，活數人之命，以市恩於天下，曾謂堯之聖而爲哉。欲恩出於己，而委怨於有司，是上賊下也。」

此蓋指李穆堂一類案件而發，李穆堂曾經三次交刑部定了死罪，清世宗復將其赦免，以表恩出於己。清朝皇帝多喜耍此類手法。乾

嘉學者不能言所欲言，往往委婉其說，於此可見。戴錢兩先生爲考據學之正統，其思想和言論如此，則清代學者之不忘現實，可謂有明白證據。不過因爲環境限制，他們的言論，潛伏而不顯明。

茲再說章實齋先生

章氏謂：「六經皆史也，皆先王之政典也。」其爲學之主張，不僅要通古，而且還要知今，故曰：

「……君子苟有志于學，則必求當代典章以切于人倫日用，必求官司掌故而通于經術，則學爲實事，而文非空言，所謂有體必有用也。」

又曰：「古人未嘗離事而言理。」

實齋不僅不好考據，而且力倡今古合一之學，以求用爲貴。章氏又說：

「孔子不得行其道，述六經以垂其教。」

述六經傳之後世，是爲孔子之不得已，吾人不可偏學孔子之不得已。戴、錢兩先生雖所治學問不同實齋，而實不能說其不了解此意。因限于環境，祇好談考據。實齋雖能說出這些道理；然亦不能行其道，只好退而著述，仍是不得已。

繼承實齋之學者爲龔自珍定庵（1792～1841）。龔氏生于鴉片戰爭之前，其時仍爲清代盛世，定庵却能洞察其衰象，及普遍不平之情狀，慨然有改革之意。龔氏生長仕宦世家，深悉當代政情，更明白讀書人之無用，所以龔氏論讀書人說：

「……生不荷耰鋤，長不習吏事，故書雅記十窺三四，昭代功德，瞠目未睹，上不與君處，下不與民處。」

讀書人既不懂當代政治，政治於是落入胥吏之手，結果形成士吏分途，故曰：

「……官司之命，倒懸於吏胥之手。」

吏之所據不外是檔案。而所謂檔案，在古代卽是先王之政典，卽是六經；在後來卽存於史。故其論經論史之說皆同於實齋，却指出今日官司之守在於吏胥。於是他主張改革，龔氏謂：

「……無八百年不夷之天下……一祖之法無不敝……與其贈來者以勁改革，孰若自改革……」

其言論如此，可謂極大胆。其論史之說雖出於章實齋，而能較章氏向前推進一步，較章氏徹底，以其主張改革也。龔氏認爲政治不良，是因爲無人才，無人才是因爲無氣節。朝廷大臣，朝見而叩頭，夕見而叩頭，帝王過於威嚴專制以致造成士大夫寡廉鮮恥、毫無氣節，又如何能治國？他說：「積萬年之力，震蕩摧鋤天下之廉恥，旣殄旣夷。」又說：「早夜號以求治，求治而不得……則早夜以求亂……起視其世，亂亦竟不遠矣。」

時當洪楊以前，龔氏年僅二十五歲，竟能看出當時種種弊端、衰象，發爲改革之論，可說是卓越之見，難怪其外祖段玉裁大爲稱讚，謂：「得見此才而死，無恨矣。」

龔氏雖有改革之論，但乏改革之術。如求之于當日的政典，依然是奉行今王之制，而不是改變法制，說不上變。嘉慶二十四年，龔氏年二十八歲，赴京會試不中，遇劉逢祿申受習公羊之學，申受不過僅守西漢今文學派之說，并無改革之意。而龔氏却藉講公羊之學悟到西漢今文儒者稱孔子爲素王，說孔子作春秋，卽是改制立法。

孔子如此，今之儒者爲何不可上法孔子，由儒生創作，改制立法，以從事改革？於是今文家所講之公羊學說成爲變法維新派的根據，而影響及於康有爲、梁啓超，開了此後思想的新途逕。

與龔氏相異者爲陳澧蘭甫（1810～1882），蘭甫先生正處於講考據之漢學盛、講義理之宋學衰的時期，著漢儒通義，欲調和兩派，以爲漢儒幷非不講義理；朱子亦不是不主張考據。若只談考據不談義理則不能講明聖人之道：反之，只講義理不講考據，則又可使人不讀經；從而主張二者不可偏廢。

在其所著之東塾讀書記中，可詳見其調和漢宋之論調。此外，又說明如何讀書，提倡阮芸臺之主張，所謂：「訓詁明則義理明。」他說：

「……專治一經，以治身心，吾之學如此而已……」

陳氏又主張讀日知錄。日知錄有經學，有治道，有博聞。陳氏說：「近儒博聞者已多，至於治道亦不敢妄談；吾專明學術，讀書明理之人多出，必有濟於天下。」他於是不問現實，不顧治亂，一味讀書，而且是專讀經。蘭甫先生這樣主張，自有其苦心，他以爲考據之學由空入實，却忽略了義理。於是忽略了治事，自然應當提倡理學；但如果矯枉過正，必至又陷於空疏不學。所以他說：「微言大義必從讀書考古而得，必須說微言大義，而句句讀書考據，勿使墮一偏也。」又說：「由漢唐注疏以明義理而有益有用，由宋儒義理歸于讀書，而有本有原。」他這樣提倡讀書之學，迄不能轉移當時風氣，流行天下；而從龔定庵以後，今文之學却大盛起來。其中的緣故，就是一個切合現實，一個較爲迂遠。世變日亟，外患日

般，漢宋義理之爭，絕不如挽救危亡之重要；而挽救危亡，又不可不變法；若講變法，最好用公羊學派的孔子改制立法之說爲根據。清學所以如此轉變、所以不從考據回到義理、所以不走漢宋調和之路，其故即在于此。

（選自新亞生活　五十一年四月廿七日）

缺页

# 陳蘭甫與廣東學風

羅香林先生講

陳澧、字蘭甫，享年七十三歲（1810～1882），
光緒八年逝世。事蹟見清史稿儒林傳三本傳

## 一　清代學術潮流與廣東傳統之嶺學

清初大儒本講經世致用之學；迄乾嘉間樸學轉成為學術主流，此因文字獄關係，學者多逃避現實，改從經史中作名物訓詁之考訂，及文籍校勘與為正史補表補志等工作，反王學，並反宋學，故考據之學特盛。當時倡為古文辭之桐城姚鼐，則以格律、聲色、神理、氣味為作文工夫，以義理、考據、詞章為治學號召，亦風靡全國。另有浙東學派，則自黃梨洲、萬季野以來，多言史學；至章學誠，乃倡六經皆史，與纂修方志之學。道咸以後，以受外力刺激，憂時之士乃有西北史地之學。同時，復有經學今文家之復活，莊存與、劉逢祿、龔自珍等，相與發揚春秋公羊傳之說。

迄阮元任兩廣總督，創立學海堂，以樸學興教，獎掖後學；復招攬名士，桐城姚氏四大弟子之一的方東樹，亦應邀南遊，任廣東通志分纂。是為蘇、皖考據之學與桐城文派傳入廣東之始。

惟廣東本自有嶺學傳統，由宋至清，相續不絕。其學風重明道與經世、以讀書明理，修身明道（名節），（道理明，然後發揮學

術之全體大用），爲圭臬。代表人物、有明代之陳白沙（獻章）、丘仲深（濬），清季之朱子襄（次琦）、陳蘭甫（澧）諸賢。子襄稱嶺學後勁，蘭甫則除承襲嶺學精神外，所感受於中原之學尤多，實受各潮流南下之影響，而又有其新創發者 。

## 二　陳蘭甫治學之方法與態度

自阮元設學海堂於廣州，廣東學風爲之一變。陳蘭甫獲座師程恩澤之啓導，又受當時由北方南下各潮流之影響，體會至深，故能箴貶當時學術界之弊習。蘭甫嘗欲著穀梁條例及穀梁傳箋，雖均未及成書，然足證其爲亦好今文家經學。（見東塾集穀梁條例序，柳賓叔穀梁大義述序）。又於集中屢言爲文之道，且謂廣東古文不盛（見東塾集與周孟貽書）；其所纂修香山縣志，亦頗曾參酌章氏纂修方志諸言論，以此知蘭甫實受當時各潮流之影響甚深。

至蘭甫治學之方法，亦可就其著述取證，如切韻考內外篇則據廣韻之反切，用歸納法以求陸法言切韻底蘊者。切韻考卷一、陳氏序云：「切語舊法，當求之陸氏切韻，切韻雖亡，而存於廣韻，乃取廣韻切語上字系聯之，爲雙聲四十類；又取切語下字系聯之，每韻或一類或二類，或三類四類，是爲陸氏舊法。」此以歸納法爲治學之工具者也。陳氏又特重統計方法，如東塾讀書記卷三論孟子一書云：「孟子引孔子之言凡二十九，其載於論語者八，日知錄詳考之矣。」又云：「孟子引詩者三十，論詩者四，引書者十八。」是其明證。惟陳氏亦着重比較方法，此可於其所著之「弧三角平視法」、「漢書地理志水道圖說」等書見之。蘭甫治學最重視方法與體例，

由其所著各書，亦可見其方法之嚴謹與體例之精密。

又蘭甫之治學態度，則以篤實通明，與樂學躬行，及學以致用爲依歸。如「引書法」云：「前人之書當明引不當暗襲，曲禮所謂必則古昔，又所謂毋勦說也。明引而不暗襲，則足見其心之篤實，又足徵其見聞之淵博。若暗襲以爲己有，則不足見其淵博，且有傷於篤實之道矣。」又如述「讀書」之趣云：「讀書至百徧，其義乃可知。動云觀大意，但得毛與皮。」又云：「我近少讀書，惟讀地理志，十目乃一行，不肯放隻字。居然有創獲，破空析疑義。」又如「自述」云：「學漢儒之學，尤當學漢儒之行。」此其重篤實與躬行之證也。又蘭甫嘗謂「政治由於人才，人才由於學術，學術明然後人才政治有濟於天下。」其論讀書與人才之關係亦云：「人才有三途，其一由天分；其一由閱歷，其一由學問。天分非人力，不可強而奪。閱歷在辦事，不可坐而進；惟有勉學問，得尺尺寸寸。十駕功不舍，駑駘亦神駿。曰何不讀書，此語不可訓。」又如述治通鑑關係云：「我爲嶺南人，請言嶺南事。往者成盧祁，來此件大吏。每日讀通鑑，前後竟無異。……本來司馬公，此書號資治。欲爲名臣者，固宜知此意。」觀此可知蘭甫治學之重視致用矣。

## 三　陳蘭甫之考據學及其創獲

蘭甫主張會通漢宋，惟其所著各書，要以考據爲多；而於文字音韻及樂律研究尤爲絕作，如說文聲類譜、切韻考內外篇、聲律通考等是。說文聲類譜乃爲羽翼許書而作者，其自序云：「上古之世，未有文字，人之言語，以聲達意。聲音皆乎意而出者也，形聲之字，

由聲而作者也。聲肖乎意，故形聲之字，其意卽在所諧之聲，數字同諧一聲，則數字同出一意，孳乳而生，至再至三而不離其宗焉。……以聲爲部首，而形聲之字屬之。其屬字之次第，則以形之相益爲等級，以意之相引爲先後。部首之音相近者，其部亦以類聚，依段氏古韻，定爲十七卷。」其切韻考內外篇，則創發尤多。其著聲律通考之意，則在於貫通今古。其自序云：「以今曉古，以古正今，庶幾古樂不墜於地。」

又東塾集復曹葛民書云：「聲律通考……所以復古也……良以樂不可不復古故也。」至其全書之貢獻，則大要焉：（1）駁正淩次仲燕樂考原；（2）由今之字譜而識七聲之名；（3）由七聲之相隔相連而識十二律；（4）由十二律而識古之十二宮八十四調；（5）由十二律、四清聲、而識宋人十六字譜；（6）由宋人十六字譜而識唐宋俗樂二十八調；（7）以荀勗尺荀勗笛爲制器定聲標準。故鄭小谷亦歎其爲有用之書焉。

至於「東塾讀書記」之貢獻，則多着眼於經學問題，有考據亦有義理之作也。其體例仿自日知錄，蓋蘭甫亦甚佩顧亭林之學問者，故自謂：「著成此書，生平志業亦粗畢矣。」云云。

## 四　陳蘭甫之義理之學

蘭甫雖工於考據，然所得於義理之學者亦甚深。蓋其平生服膺朱子，故重微言大義。如致桂文燦書云：「拙著以微言大義爲主，誠恐有忘荃忘蹄之弊，故特發明興藝二字。」按蘭甫所著「漢儒通義」，乃采輯漢儒之說，依類編纂而成，其要旨實以微言大義爲歸。

觀其書首序例，明謂乃取漢儒羣經傳註，尙書大傳、韓詩外傳、春秋繁露、及白虎通等言大義者，仿朱子近思錄而編之。又其另輯之「朱子語類」，及欲著而未成之穀梁條例、穀梁傳箋，亦爲專言大義之書也。

## 五　陳蘭甫之史學

蘭甫極力主張讀史，自云：「漢室之興衰，班史之規模，讀之能識此，乃爲握其樞。」又謂：讀史不可不明地理，嘗著漢書地理志水道觀圖說（八卷），及水經注西南諸水考（三卷），與香山縣志（二十二卷）等書，皆甚精審。漢書地理志水道圖說序云：「讀史不可不明地理，考地理不可無圖，……地理之學，水道尤難。」因擬撰繪羣經諸史地圖，惜未及完成。其所著水經注西南諸水考，則爲國人言西南諸水考證者之較早出者。

## 六　陳蘭甫之文學與藝術

蘭甫雖爲一代經師，然亦工爲文章與書畫及篆刻。其詩有汪兆鏞所輯之東塾遺詩。惟蘭甫在日，則似不欲以詩集刋行，其自述云：「少好爲詩，及長棄去。」故所留之詩篇不多，汪氏所輯，只二百餘首耳。其詞則有憶江南館詞一卷，亦爲汪氏所刋。惟有蘭甫舊作自序，謂：「余少日偶爲小詞，桂君星垣見之曰，此詩人之詞也。」其詞雖亦卷帙無多，然要不失爲大家之作。至蘭甫所爲古文，則多收於東塾集內，有考據及義理與論制度之文，有與人書，並墓誌等。蘭甫於自序云：「生平不欲爲文章，然有爲先人而作者，及爲親友

碑傳事蹟不可沒者，故過而存之。」其文以安雅勝人，長於格律與神理，而不着意於聲色，故無冗雜氾濫之弊。蘭甫於繪事則尤善畫水仙、山水與菊。於篆刻亦有專篇論及，即「摹印述」是也。自謂：「摹印既有師法，故文字精雅。爲物雖小，而可與鼎彝碑版同珍。」蘭甫又精於書法，其小篆尤稱獨步。

## 七　總論陳蘭甫在學術上之貢獻

要而論之，蘭甫於學術上之貢獻，在能獨闢門徑，其沾溉後學，可謂無窮。以音韻學而論，近世中外音韻學家若錢玄同、黃侃、高本漢、白滌洲等，於說文諧聲，及切韻研究，其歸納聲紐，殆均受蘭甫影響。以樂律之學而論，凡欲言中國樂制者，亦必探及「聲律通考」之說。至於溶合義理考據之作，則有東塾讀書記，對經學之重要問題，多有考訂論辨，此書與日知錄殆相當也。就其治學方法與教授門人而論，亦甚有貢獻於當世。以蘭甫之精於考據，而又提倡公孫龍子之學（著有公孫龍子注），亦甚可貴者。其教授門弟子則以博學於文，行已有恥爲標幟。眞有樸學家之辨析入微，而不流於破碎；有理學家與今文家之思深致遠，而無理學家末流之游談無根，與今文家之強立義法，此其所以爲高明光大也。有學問、有方法、肯教人，此其所以爲大師也。陳氏本此篤實躬行之教學方法，而又教學甚久，故門人多成爲英偉之士，如梁鼎芬、文廷式等，是其顯例。其所希冀於當世之學者，可於漢儒通義自序見之，其自序云：「漢儒說經、釋訓詁、明義理，無所偏尙；宋儒譏漢儒講訓詁而不及義理非也。近儒遵崇漢學，發明訓詁，可謂盛矣。澧以爲漢

儒義理之說，醇實精博，蓋聖賢之微言大義，往往而在，不可忽也。……後之君子，祛門戶之偏見，誦先儒之遺言，有益於身，有用於世，是區區之志也。」蘭甫當日所期望於學者之良言，今人亦當三復之也。

（選自新亞書院文化講座錄）

缺 页

# 張之洞與晚清中西調和之思想

王爾敏

## (一) 清季學人的中西調和理論

### 1. 運會說

中國自古以來數千年間，流傳着一種運會學說，以解釋社會現象。雖然虛玄荒誕，但却支配人心很久。大致言先秦以來之運會說，多主循環論：若易理之剝窮必返，若秦漢時期之五德終始論。直迄晚清，此種循環式的運會觀念，始終在流傳着。鴉片戰後，中西交通頻繁。反對西化者，固然很多；却也有些人士，直覺的，或自釋的判斷，以爲西力東漸是天機地氣，運會使然，有不可抗拒之勢，而抱有接受西方知識與調和中西學術的傾向。此種運會說，在當時見之文字者很多，可舉一二代表，明其意旨。其一是偏重直覺的警悟，如劉楨麟：「 大地之轉機，百年以往，由東而趨於西焉。百年以來，由西而趨於東焉。千年以後，合東西而爲一焉。百年以往，吾得觀之史氏之言；千年以後，吾惟俟之蓍龜之驗語曰：『 夏道不亡，殷道不作；周道不亡，春秋不作。』 吾今且謬爲之語曰；「 亞洲不蹶，美洲不興；歐洲不亡，地球不一。今百年之運，其在斯乎。』吾今且謬爲之語曰；「 亞洲不蹶，美洲不興；歐洲不亡，地球不一。今百年之運，其在斯乎！」（經世文新編卷一下頁六十三）光緒二

年，滬上議拆英人鐵路時，吳雲致書潘祖蔭云：「威酋（ Thomas F. Wade ）到滬多時，並無動靜，赫德（ Robert Hart ）、梅輝里（ William F. Mayers ）先後至甯，與幼帥（沈葆楨）相見，不過縱橫辨詰而已。結局總得在總署與津沽耳。火輪車路，乘坐者以為安穩快速，極口稱揚。此千古未有之奇境。天方啓之，人力焉得而遏之，特時會有後先，遠或在於數十百年之後，近在轉胸之間，未易逆覩也。」（兩罍軒尺牘卷八頁十八——十九）其一是滲入了西方進化論的成分。如譚嗣同：「於傅蘭雅（ John Fryer ）座見萬年前之殭石，有植物動物在其中，大要與今異。大地以日新，生物無一瞬不新也。今日之神奇，明日即以腐臭，奈何自以為有德，而不思猛進乎？」（譚嗣同全集頁三一七）這些運會學說，多半起於直覺的感悟，但却構成一種假設理論，有助於中西文化之融合，也就是他們用傳統天時人事氣數的舊說法，解釋現時中西文化接觸的新世局，在當時中西調和的觀念中，佔了相當大的份量。

## 2. 西學源出中國說

中西接觸以後，若干人士雖驚詫西學之新穎，却並不以新事物對待西學，而把西方一切，視為由中國流傳西土，經年久變化，乃與本土者異趣，但其本源，則出自中國。這種情勢的形成，一方面是由於熱愛自己固有的文化，而自然誇大，以增強自信心；一方面是有意的使人相信，西學源出於中國，沒有加以排斥的必要。兩者均有助於中西文化的融合。此種例子，在淸季學人著述中，隨處可見，比運會說的份量更多，也更動聽。這裡可舉一些倡說者的理論。

一種是以中證西的說法，如張自牧：「今天下競談西學矣，蒙

以爲非西學也。天文曆算，本蓋天宣夜之術，彼國談幾何者，亦譯借根方爲東來法，疇人子弟類能知之。大戴禮曾子曰：如誠天員而地方，則是四角之不揜也。周髀經云：地旁沱四隤，形如覆槃。易乾坤鑿度云：元氣隤委宇靈，坤㘫積土，形不騫搠；天極有，地極成，人極靈。天有大極，地有大壃，坤母運軸。爐灰經云：天元氣綀十周爲正土，塡圓塞化。蒼頡云：地日行一度，風輪扶之。書考靈曜云：地恆動不止，而人不知。春秋元命苞云：地右轉以迎天。河圖括地象云：地右動起于畢。利瑪竇（Matteo Ricci），南懷仁（Ferdinand Verbiest）輩所論地球渾員及天靜地動之說，實根于此。墨子云：化，徵易。若鼃爲鶉。五合，水火土；（火）離然、鑠金、腐水、離木。同；重，體合類。異；二，（不）體不合不類。此化學之祖也。均，髮均縣，輕重而髮絕，不均也；均，其絕也莫絕。一少於二而多於五，說在重。非半弗斱。倍，二尺與尺去其一，此重學之祖也。臨鑑立景，二光夾一光，足被下光，故成景於上；首被上光，故成景於下。鑒者近中，則所鑒大，景亦大；遠中，則所鑒小，景亦小，此光學之祖也。亢倉子云，蜕地之謂水，蜕水之謂氣。此汽學之祖也。經言地載神氣，神氣風霆，風霆流形，百物露生，此電氣之祖也。關尹子言：石擊石生光，雷電緣氣以生，可以爲之。淮南子言：黃埃、青曾、赤丹、白礜、元砥、歷歲生澒，其泉之埃，上爲雲。陰陽相薄爲雷，激揚爲電。上者就下，流水就通，而合於海。錬土生木，錬木生火，錬火生雲，錬雲生水，錬水反土。及夫頓牟掇芥，磁石引鐵之說，中國之言電氣者詳矣。至於圜，一中同長；方，柱隅四讙。圜規寫攴，方柱見股。重其前，弦

其軲。法：意、規、員三。神機陰開，剞劂無迹。城守舟戰之具，蛾傳羊玲之篇，機器兵法，皆有淵源。墨言理氣，與管關莊列諸子互相出入。韓非子呂氏春秋諸書，備言墨翟之技，削鵲能飛，巧輗拙鳶，班班可考。泰西智士從而推衍其緒，其精理名言，奇技淫巧，本不能出中國載籍之外。儒生于百家之書，歷代之事，未能博考深思，乍見異物，詫爲新奇，幾欲舍所學而從之，亦可哂已。」（邊事續鈔卷六頁三一一五）張氏意旨，並非使人不學，而所謂：「然名之爲西學，則儒者動以非類爲羞，知其本出於中國之學，則儒者當以不知爲恥，是在乎正其名而已。」（邊事續鈔卷六頁六）此正所以戒人之不學也。

另一種立說的方式，則爲杜撰故事，虛構一套中學西傳的史跡，使人深信而不疑。以爲西學雖與中學有所不同，有此史跡可據，則仍確信是由中國流散西土。此說最遠的淵源是史記：「幽厲之後，周室微，陪臣執政，史不記時，君不告朔，故疇人子弟分散，或在諸夏，或在夷狄。」（史記卷二十六曆書）。較近的根據，是清初的數理精蘊，其中周髀經解，則繁演史記的記述，而構成中學西傳故事的初型：「周末，疇人子弟失官分散，嗣經秦火，中原之典章既多缺佚，而海外之支流反得其傳，此西學之所以有本也。」（數理精蘊卷一頁九）晚清學者，則借此故事，更加擴張播揚。以爲西人既得之中國，當必還之中國。乃虛構一套完整的中學西傳的故事。可以陳熾的學說爲代表：「維道之中有器也，不可使之散佚，而無所守也。秦政酷烈薰爍，中國無所可容，彼羅馬列國之君民，乃起而承其乏焉。其聲名文物之所啓，亦自東而之西。有器以範之，故

無藝之不精;無道以維之,故無百年而不亂。分餘閏位,迄今亦二千餘年,將以還之中國也。然道遠則不能自通,力弱則不能自振,天因其人之深思好學,益假手於彼此大顯宜民利用之神功。輪舟以行水也,鐵路以行陸也,電報以速郵傳,火器以抗威稜,而後風發霧萃,七萬里如戶庭,中國乃閉關絕市而不能,習故安常而不可。」(盛世危言序)這些理論,全以中學包羅西學,據經史百家學說,推爲西學所出,更輔以流傳故事。卽使言之未能成理,則已持之有故,較之運會說更爲動人。

### 3. 託古改制論

清季學人之講西學源出中國,尙只在於學之一端,未及改革制度之更能見之實效,然於當時談變易制度,卽所謂變祖宗之成法,聞者更不易入。而尤其在變爲西方制度,實有用夷變夏之嫌,更易招致非議。說者乃廣泛的取復古之道,以達維新之旨,是所謂託古改制論。晚清學人之言變法易制者,十九作復古理論,以爲引道,而動聽者。玆舉最顯例證。中國所取於西方之議會政治,有史以來,數千年間,本無可以借資之史跡,然論者類能自圓其說。如鄭觀應:「洪範稽疑,謀及庶人;盤庚遷都,咨于有衆。蓋上下交則爲泰,不交則爲否。天生民而立之君,君猶舟也,民猶水也,水能載舟,亦能覆舟,伊古以來盛衰治亂之機總此矣。」(盛世危言正續編卷四頁一)宋育仁:「周禮詢國遷、詢國危、詢立君,以爲國之非常,故始謀及衆庶,其平時擧措,皆有定制。惟賓興賢能,與治訟獄,非周咨廣聽,則賢否相亂,是非不得其情,故有詢萬民之事。所謂爵人於朝,與衆共之;刑人於市,與衆棄之。不事事而詢,時時而議者,聖人立政,惟先有以通天下之情,而遂足以定天下之志,其

周咨久矣。故又曰：天下有道，庶人不議。夫非禁之議而箝其口也，制度洽於人心，無從而生議也。」（時務論頁三五）。又如變易服制，本是着重於形式的，說者亦能託古出之，頗動觀聽。如康有爲：「夫西服未文，然衣制嚴肅，領袖白潔，衣長後衽，乃孔子三統之一。大冠似箕，爲漢世士大夫之遺。革舄爲楚靈王之製，短衣爲齊桓之服。故發尙武之風，趨尙同之俗。上法泰伯、主父、齊桓、魏文之英風；外取俄彼得、日明治之變法。皇上身先斷髮易服，詔天下同時斷髮，與民更始。令百官易服而朝，其小民一聽其便。則舉國尙武之風，躍躍欲振；更新之氣，光徹大新。雖守舊固蔽之夫，覽鏡觀影，亦不得不俛徇維新之令，而無復敢爲公孫成等之阻撓矣。」（戊戌奏稿頁六十三）

他們如此作復古之言，未必眞信西政卽爲中國古制，旨在便於維新，而爲維新開闢坦途而已，觀唐才常之言，可明當時人立說之眞意：「吾周秦諸子所言，輒與彼中格致之學不謀而合者，初非無因，而益以見吾尊新之卽以復古也。蒙得而破其癥結曰：欲開二千年來之民智，必自尊新始，欲新智學以存於鷹瞵虎視之秋，必自融中西隔膜之見始。」（沅湘通藝錄卷三頁四二）。由上觀之，則託古改制論，很明顯的在行動上趨於積極的接受西方文化制度，自更無論其調和中西學術的傾向了。

### 4. 廣貴因論

呂氏春秋倡說「貴因」，二千年來，少有闡揚。古之學者視呂氏爲雜家，現代學者亦僅推爲折衷學派。然呂氏揉合衆說，包容各

家，正有利於作中西調和之論據。而沉泯已久的貴因論，遂為晚清官紳重新提出，光大其說，以為效法西洋從事西學之一項理論，較託古改制論更進一步，且以效法他人為貴為善。若呂氏所謂「成大功者必有所因」，「有道之主善因」，「善說者成功於善因」等說。則是效法西洋不但不足以詬病，抑且必自有其值得稱道之處。正面建言立說，明朗有力，實可破除蔽錮疑畏心理。

晚清之倡議貴因論，稍早者有龔自珍；但專指西洋列強者，大抵在於咸同以後。其說如蔣益澧謂：「呂氏曰：三代所寶莫如因，因則無敵。臣嘗熟思審處，而知今日外吏之弊在於所用非所學，所學非所用，有不得不變之方。外人呈貢其藝術技能，以求媚於中國，禮失則求諸野，有不能不因之勢」。（同治朝籌辦夷務始末，卷四三，頁一七）如左宗棠謂：「藝事末也，有迹可尋，有數可推，因者易於創也。」（左文襄公文集卷一頁十一至十二）均直指效法西洋技藝，推為因之所益。又如方濬師致陳欽信云：「禹之裸國，裸入衣出，因之。墨子之荊，錦衣吹笙，亦因也。時勢所迫，實亦無可如何，因勢利導，舍理奚擇耶。」（退一步齋文集卷四頁三九）則以古之聖賢因時因境取宜之法，以為當時世勢立說。又如薛福成謂：「昔者宇宙尚制作，中國聖人，仰觀俯察，而西人漸效之。今者西人因中國聖人之制作而踵事增華，中國又何嘗不可因之。若恍他人我先，而不欲自形其短，是諱疾忌醫也。若謂學步不易，而慮終不能勝人，是因噎廢食也。夫青出於藍而勝於藍，冰凝於水而寒於水。巫臣教吳而弱楚，武靈變服以滅胡。蓋相師者未必無相勝之機也。吾又安知數千年後，華人不因西人之學再闢造化之靈機，俾

西人色然以驚，睪然而企也。」（出使英法義比四國日記卷二頁九）在指明效法西洋之爲益，終將進一步軼越西方，實不以所因者爲止境也。涂儒翯亦就古今事理，爲貴因立說，推爲進化之動力。涂氏謂：「自海上通商，西人麕至，日以製造之奇傲我。月新日盛，無美不臻，見者咋爲神奇，自歎弗及。不知西人諸學，各有源流，今之新奇百出者，西人莫不各有所因，而精益求精。前人之所創，後人述焉，而有過之無不及者，非古人之知不如今人之巧，創之與因，其難易之勢固然也。昔者聖人作，爲網罟、耒耜、衣裳、舟車、宮室、書契，當時見爲未有，數千年來，踵事增華，已非古法，今且視爲日用之常矣。」（沅湘通藝錄卷四頁五）以上均爲光緒甲午以前大致之定說，蔚爲一時趨新的貴因論，而形成朝野士紳對於接受西學的另一種態度。

**5. 中體西用論**

晚清學人調和中西學術的言論，表現得最顯著的，則是中體西用論。也就是把中西學等量齊觀，探求兩者之精義，比較二者之長短，以爲取資，並使之融合爲一種更具價值的新學。這是晚清學者所抱的樂觀想望。當時言論的趨勢，傾向於吸收西學而充實中學，取於人而不失自我。是以雖言西學，却始終在環繞中學轉移。其於中學與西學之地位，則取主輔、內外、先後、本末的形式，一般說者均不外此。與前列各說相比，此論之出，爲時稍晚，却盛行於甲午以後，影響晚清教育思想甚大。茲舉一二代表爲例，薛福成在光緒十九年七月說：「夫道德之蘊，忠孝之懷，詩書之味，此其體也。而論致用於今日，則必求洞達時勢之英才，研精器數之通才，練習

水陸之將才，聯絡中外之譯才。體用兼賅上也，體少用多次也。」（庸盦全集出使奏疏卷下頁二六——二七）薛氏立意，即在於人才之成就，爲全面教育改制之先聲。光緒二十四年都察院都事長慶說：「說者謂中學爲體，西學爲用。是學有本末，不容越俎，要在先中後西，方爲通體達用之才，否則中學未通欲講西學，是猶南轅而北轍，舍本而求末也。」（戊戌變法檔案史料頁三一一）長慶此說，可代表當時學者普遍的意見，相同者甚多。總結此項學說，其口號雖爲「中學爲體，西學爲用」，而主旨則仍以自我爲中心，乃在用西學擴充中學的內容，增大中學的份量。故而非惟在求中西融合，且在化西學以爲中學。

## (二) 張之洞的固本之論

張之洞出身科甲（同治二年探花授編修），自同治十一年任四川學政，歷爲顯宦幾四十年。其學識之贍博，足以代表當時知識分子，且足以代表通籍之文人。張氏勳業功名，於晚淸已爲海內重望，士大夫階級之表率，故其言論影響甚大。張氏思想，以對中學傳統學術而言，自是深受濡染，當不脫其保守固舊之態。而行政施治，又頗重當代梯航以來的西方事物，不免有趨新之勢。兩者似異趣而實統一，此因張氏具有成熟之中學根底，進而吸收西方知能，以爲應時治事之資，實爲中體西用論之實踐。尤可重視之處，乃在於張氏有此項言論公之於世，而動人聽聞。

晚淸作調和中西學術之言論，以張之洞的勸學篇最具系統，最具代表性。張氏宗旨，亦自謂是：「會通中西，權衡新舊。」（抱

冰堂弟子記頁一四）所爲言論，態度十分嚴肅，目的在救亡圖存，立意在統一衆說。一面欲使當時士大夫思想上趨於一致，一面欲防止民主與革命觀念之發生與擴展。故其立場爲保守的，著論則是中和的。立說自文化教育入手，實爲晚清中西調和理論之總結。

所欲融合中西學術，乃在以存我爲前提，此是中外公論，固不待言。張氏學說，更特分明內外兩部，內則堅固根本，意在存我；外則務求博通，意在融合。然其所爲固本之論，亦隨時就中西異同作爲觀點，並非直敍中國文化政教以爲立論根據。

1. 保 國

甲午戰後，德佔膠澳，俄佔旅大，列強瓜分中國之說，迭爲朝野所傳言，救亡圖存之論，固已爲士大夫所奔走呼號。當時共同致力之目標，則同於保國會宗旨，所謂保全國家政權土地，保種族之自立，保聖教之不失。張氏乃綜合此說，而惟保國爲至上之要義。所謂：「保種必先保教，保教必先保國。種何以存，有智則存。智者，教之謂也。教何以行，有力則行。力者兵之謂也。故國不威則教不循；國不盛則種不尊。」（勸學篇內篇頁二）此種保國保種的論調，若似民族主義，却與後來革命派所倡者絕然不同，張氏明顯的借西人成說，擴大中華民族範圍，巧妙的掩飾過滿漢對立的民族意識，曲爲淸室廻護，絲毫不着痕跡。然其就中外局勢立言，以辨族類，鼓舞國民自立之志，當是本心出於眞誠，而著論亦鄭重可貴。張氏首取經傳立其本旨，所謂：「神不歆非類，民不祀非族。」而借西人稱中國爲蒙古種，稱中國爲契丹，以爲亞洲同種之證。並舉西國虐待華人之史實，以爲殷鑑。張氏有謂：「越南屬於法矣，華

人身稅有加，西人否也；華人無票遊行有禁，西人否也。古巴屬於西班牙矣，土人不能入議院也。美國開闢之初，則賴華工；今富盛之後，則禁華工，而西工不禁也。」（勸學篇外篇頁一六）外力壓迫，固已至於危亡之秋。而內民之不競，却更加危險可怕。煙毒久害中國，張氏深惡痛絕，乃提出去毒的意見，極言其害，亦爲保種之一端。所謂：「洋煙之害，流毒百餘年，蔓延二十二省，受其害者數十萬萬人，以後浸淫，尙未有艾，廢人才，弱兵氣，耗財力，遂成爲今日之中國矣。而廢害文武人才，其害較耗財而又甚焉，志氣不強，精力不充，任事不勤，日力不多，見聞不廣，遊歷不遠，用度不節，子息不蕃，更數十年，必至中國胥化而爲四裔之魑魅而後已。」（勸學篇內篇頁三五）至其興學禁煙之論，則更見出色：「若學會廣興，文武道藝，城鄉貴賤，無有不學，弱者學之於閱報，強者學之於遊歷，其君子胸羅五洲，其小人思窮百藝，方且欲上測行星，下窮地隔，旁探南北極，豈尙有俾晝作夜，終老於一燈一榻者？導之且不爲，況禁之哉。故曰興學者，戒煙之藥也。」（勸學篇內篇頁三五——三六）。

2. 保　教

所謂保教者，保中國固有之文化也。張之洞則着意於護衞儒家道統、尤以孔孟之說爲正宗，重諸經而輕讖諱之學，於漢宋無所偏倚，特病惡公羊春秋。張氏自謂：「學術兼宗漢宋。於兩漢經師，國朝經學諸大師，及宋明諸大儒，皆所宗仰。信從漢學，師其翔實，而遺其細碎；宋學，師其謹篤，而戒其驕妄空疎。故教士無偏倚之弊。」（抱冰堂弟子記頁二七）張氏旣宗諸經而崇儒術，遂於周秦

諸子與佛家性理，概不欲視爲正統敎化之例，以爲「其流弊恐有非好學君子所料及者。」故張氏之保敎，實自限於極窄狹之義，旨在護衞儒家道統而已，並非中國全部固有文化遺產也。

張氏雖然黜百家之言，以尊孔孟，却並不摒絕西學。不唯不加摒絕，並且提出講西學以存中學的理論。關於此點，張氏特別定一個先後的秩序，供人遵循。所謂：「今欲強中國，存中學，則不得不講西學，然不先以中學固其根柢，端其識趣，則強者爲亂首，弱者爲人奴，其禍更烈於不通西學者矣。」（勸學篇內篇頁二五）這只是一個原則，具體的步驟則如：「今日學者，必先通經，以明我中國先聖先師立敎之旨。考史以識我中國歷代之治亂，九州之風土。涉獵子集，以通我中國之學術文章。然後擇西學之可以補吾闕者用之，西政之可以起吾疾者取之，斯有其益而無其害。如養生者，先有穀氣，而後可飫庶羞；療病者，先審藏府，而後可施藥石。西學必先由中學，亦猶是矣。」（勸學篇內篇頁二五）

然則依張氏意見，旣宗儒術又通西學，實不易爲。中學而論，四部之書，汗牛充棟，老死不能盡讀。何能先植根抵而再講西學？張氏乃進而提出簡約的辦法，玆略其細則不論，就其總敍的意旨觀之，當不失爲救時之道：「滄海橫流，外侮洊至，不講新學則勢不行，兼講舊學則力不給，再歷數年，苦其難而不知其益，則儒益爲人所賤，聖敎儒書，寖微寖滅，雖無嬴秦坑焚之禍，亦必有梁元文武道盡之憂，此可爲大懼者矣。尤可患者，今日無志之士，本不悅學；離經畔道者，尤不悅中學。因倡爲中學繁難無用之說，設淫辭而助之攻，於是樂其便而和之者益衆，殆欲立廢中學而後快。是惟

設一易簡之策以救之，庶可以間執讆中學者之口，而解畏難不學者之惑。今欲存中學，必自守約始，守約必自破除門面始，爰舉中學各門求約之法，條列於後，損之又損，義主救世，以致用當務爲貴，不以殫見洽聞爲賢。十五歲以前，誦孝經四書五經正文，隨文解義。並讀史略、天文、地理、歌括、圖式諸書，及漢唐宋人明白曉暢文字，有益於今日行文者。自十五歲始，以左方之法求之，統經、史、諸子、理學、政治、地理、小學各門。美質五年可通，中材十年可了。若有學堂專師，或依此纂成學堂專書，中材亦五年可了。而以其間，兼習西文。過此以往，專力講求時政，廣究西法。其有好古研精不鶩功名之士，願爲專門之學者，此五年以後，博觀深造，任自爲之。然百人入學，必有三五人願爲專門者。是爲以約存博。」（勸學篇內篇頁三七——三八）。

3. **尊　君**

張之洞身爲顯宦，習慣官場，且又熱中祿位，故其言論，極張尊君之義，而摒民主之說。然其教忠一篇，惟條列清帝有恩於民者十五端，全爲瑣碎，却並未說出若何道理。不但不能使人心服，且欲列舉其代表敎忠之論點，亦難於從中採取。

張氏之言尊君，復借三綱五常之義，以確立名分，爲所以尊之者依歸。同時託爲中西同調，更可見張氏運思之巧慧。張氏先以中國固有之倫常，破新說之非，所謂：「五倫之要，百行之原，相傳數千年，更無異義。聖人所以爲聖人，中國所以爲中國，實在於此。故知君臣之綱，則民權之說不可行也；知父子之綱，則父子同罪、免喪、廢祀之說不可行也；知夫婦之綱，則男女平權之說不可行也。」

（勸學篇內篇頁一三）再舉西方實例，推爲彼此同調，以爲終古不變。而品節詳明，永定上下之分。其列舉西方之三綱稱：「西國君與臣民，相去甚近，威儀簡略，堂廉不遠，好惡易通，其尊嚴君上不如中國，而親愛過之。萬里之外，令行威立，不悖不欺。每見旅華西人，遇其國有吉凶事，賀弔憂樂，視如切身，是西國固有君臣之倫也。摩醯（Moses）十戒，敬天之外，以孝父母爲先。西人父母喪亦有服，服以黑色爲緣，雖無祠廟木主，而室內案上，必供奉其祖父母、父母、兄弟之照像，雖不墓祭，而有省墓之擧，以插花冢上爲敬，是西國有父子之倫也。戒淫爲十戒之一，西俗男女交際，其防檢雖視中國爲疏，然淫佚之人，國人賤之。議婚有限，父族母族之親，凡有七等以內者，皆不爲婚。惟男衣氈布，女衣絲錦，宴會賓客，女亦爲主，此小異於中國。女自擇配，男不納妾，此大異於中國。然謂之男女無別則誣。且西人愛敬其妻，雖有過當，而於其國家政事，議院軍旅，商之公司，工之廠局，未嘗以婦人預之，是西國固有夫婦之倫也。」（勸學篇內篇頁十三——十四。）

當時與尊君之義對立而不相容者，則爲民主民權之說，張氏自須加以擯斥。然民權係西方學說之一，自與張氏接納西學之意相背，張氏乃進而曲解之，使與其宗旨並不矛盾。所謂：「考外洋民權之說所由來，其意不過曰，國有議院，民間可以發公論達衆情而已。但欲民申其情，非欲民攬其權。譯者變其文曰民權，誤矣。近日摭拾西說者，甚至謂人人有自主之權，益爲怪妄。此語出於彼教之書，其意言上帝予人以性靈，人人各有智慮聰明，皆可有爲耳。譯者竟釋爲人人有自主之權，尤大誤矣。泰西諸國，無論君主民主，君民

共主，國必有政，政必有法，官有官律，兵有兵律，工有工律，商有商律，律師習之，法官掌之，君民皆不得違其法。政府所令，議員得而駁之；議院所定，朝廷得而散之。謂之人人無自主之權則可，安得曰人人自主哉。」（勸學篇頁二二——二三）張氏旣曲解西說，於當時中國流傳之民權論，自視爲百無一是：「民權之說，無一益而有百害，將立議院歟？中國士民，至今安於固陋者尙多，環球之大勢不知，國家之經制不曉，外國興學、立政、練兵、製器之要不聞，旣聚膠膠擾擾之人於一室，明者一，闇者百，游談囈語，將焉用之。且外國籌款等事，重在下議院；立法等事，重在上議院。故必家有中貲者，乃得擧議員，今華商素鮮鉅貲，華民又無遠志，議及大擧籌讓，必皆推諉默息，議與不議等耳。」（勸學篇內篇頁二一）張氏雖然反對民權，却並不反對議院。故主張「民權不可僭，公議不可無。」至於議院之設，則以爲：「必俟學堂大興，人才日盛，然後議之，今非其時也。」（勸學篇內篇頁二四）是仍以教育爲先決條件，此乃張氏一貫的論調。

## (三) 張之洞的開通之論

### 1. 益新知

張之洞爲救中國之危亡，提出辦法，首以知識爲重，特別是重新知，亦卽重西方之知能，與謀求增益此項知能。所取途徑，則以「學習」一義盡之。提出「智以救亡，學以益智」的總則，以爲遵循。對於此點，張氏有原則性的建白，亦有具體的從事方法。

張氏言益智，自中國之弱點論起。有謂：「林文忠嘗譯四洲志

萬國史略矣，然任事而不終。曾文正嘗遣學生出洋矣，然造端而不壽。文文忠創同文館，遣駐使，編西學各書矣，然孤立而無助。迂謬之論，苟簡之謀，充塞於朝野，不惟不信不學，且詬病焉。一儆於臺灣生番，再儆於琉球，三儆於伊犂，四儆於朝鮮，五儆於越南緬甸，六儆於日本，禍機急矣，而士大夫之茫昧如故，驕玩如故。天自牖之，人自塞之，謂之何哉？夫政刑兵食，國勢邦交，士之智也。種宜土化，農具糞料，農之智也。機器之用，物化之學，工之智也。訪新地，創新貨，察人國之好惡，較各國之息耗，商之智也。船械營壘，測繪工程，兵之智也。此教養富強之實政也，非所謂奇技淫巧也。華人於此數者，皆主其故常，不肯殫心力以求之。若循此不改，西智益智。中愚益愚，不待有吞噬之憂，既相忍相持，通商如故，而失利損權，得粗遺精，將冥冥之中舉中國之民，已盡為西人之所役矣。役之不已，吸之朘之不已，則其究必歸於吞噬而後快。」（勸學篇外篇頁二）然則欲求學習於人，當必化除新舊之見與中外之見，故指斥互攻之非。所謂：「今日新學舊學，互相訾謷，若不通其意，則舊學惡新學，姑以為不得已而用之；新學輕舊學，姑以為猝不能廢而存之。終古枘鑿，所謂疑行無名，疑事無功而已矣。」（勸學篇外篇頁四五）。張氏亦宏揚西學源出中國之說，却進一層分別出中西間制作禮法的差異，而歸趨於中西學術之融合會通，實已凌駕同時諸家學說之上，立論更為深刻精審。張氏於歷敘西學源流之後，繼說及：「昔孔子有言曰，吾聞之：天子失官，學在四夷，猶信。是此二語，乃春秋以前相傳之古說，列子述化人，以穆王遠遊，西域漸通也。鄒衍談赤縣，以居臨東海，商船所傳也。

故埃及之古刻，類乎大篆，南美洲之碑，勒自華人。然則中土之學術政教，東漸西被，蓋在三代之時，不待疇人分散，老子西行，而已然矣。以後西漢甘英之通西海，東漢蔡愔、秦景之使天竺；摩騰輩之東來，法顯輩之西去，大秦有邛竹杖，師子國有晋白團扇。中西僧徒，水陸商賈，來往愈數，聲教愈通，先化佛國，次被歐洲，次第顯然，不可誣也。然而學術治理，或推而愈精，或變而失正，均所不免。且智慧旣開以後，心理同而後起勝，自亦必有冥合古法之處，且必有軼過前人之處。卽以中土才藝論之，算數歷法諸事，陶冶雕織諸工，何一不今勝於古。謂聖人所創，可也，謂中土今日之工藝不勝於唐虞三代，不可也。萬世之巧，聖人不能盡洩；萬世之變，聖人不能豫知。然則西政西學，果其有益於中國，無損於聖教者，雖於古無徵，爲之固亦不嫌，況揆之經典，灼然可據者哉。今惡西法者，見六經古史之無明文，不察其是非損益，而概屛之。如詆洋操爲非，而不能用古法練必勝之兵。詆鐵艦爲費，而不能用民船爲海防之策，是自塞也。自塞者，令人固蔽傲慢，自陷危亡。略知西法者，又概取經典所言而傅會之，以爲此皆中學所已有。如但詡借根方爲東來法，而不習算學；但矜火器爲元太祖征西域所遺，而不講製造槍礮，是自欺也。自欺者，令人空言爭勝，不求實事。溺於西法者，甚或取中西之學而糅雜之，以爲中西無別。如謂春秋卽是公法；孔教合於耶穌，是自擾也。自擾者，令人眩惑狂易，喪其所守。綜此三蔽，皆不觀其通，不通其害，口說紛呶，務言而不務行，論未定而兵渡江矣。然則如之何？曰，中學爲內學，西學爲外學。中學治身心，西學應世事。不必盡索之於經文，而必無悖於

經義。如其心聖人之心，行聖人之行，以孝弟忠信爲德，以尊主庇民爲政，雖朝運汽機，夕馳鐵路，無害爲聖人之徒也。如其昏惰無志，空言無用，孤陋不通，傲很不改，坐使國家顛隮，聖教滅絕，則雖弟佗其冠，衶譚其辭，手注疏而口性理，天下萬世皆將怨之詈之，曰，此堯舜孔孟之罪人而已矣。」（勸學篇外篇頁四五——四七）。

關於增益新知，張氏所提出的具體辦法，除興學將於下節敍述外，尚有重要者三項。對於遊學一途，張氏極具興趣，而且有其特殊見地。有謂：「出洋一年，勝於讀西書五年，此趙營平百聞不如一見之說也。入外國學堂一年，勝於中國學堂三年，此孟子置之莊嶽之說也。遊學之益，幼童不如通人，庶僚不如親貴。嘗見古之遊歷者矣，晉文公在外十九年，徧歷諸侯，歸國而霸。趙武靈王微服遊秦，歸國而強。春秋戰國最尙遊學，賢如曾子左邱明，才如吳起樂羊子，皆以遊學聞，其餘策士雜家，不能悉舉。」（勸學篇外篇頁五）。同時對於所至國別，也作層次的選擇。所謂：「至於遊學之國，西洋不如東洋，一、路近省費，可多遣。一、去華近，易考察。一、東文近於中文，易通曉。一、西學甚繁，凡西學不切要者，東人已刪節而酌改之。中東情勢風俗相近，易仿行。事半功倍，無過於此。若自欲求精求備，再赴西洋，有何不可。」（勸學篇外篇頁六）。更重要的乃在張氏對於遊學之事與人，提出「動心忍性」的信條，警闢深刻，非他人所曾言及，眞可以爲萬世式法。張氏謂：「嘗考孟子所論聖賢帝王將相，歷險難，成功業，其要歸不過曰：動心忍性，增益其所不能而已。曰生於憂患而已。夫受侮而不恥，

蹙國而不懼，是不動也。冥然罔覺，悍然不顧，以效法人爲恥，是不忍也。習常蹈故，一唱百和，憚於改作。官無一知，士無一長，工無一技，外不遠遊，內不立學，是不增益所不能也。無心無性無能，是將死於憂患矣，何生之足云。」（勸學篇外篇頁六）。

遊學不足以盡國人求知之需，亦未能饜彼時學人渴求之望。張氏更舉廣譯，以擴大西學之傳播。宗旨在：「多譯西國有用之書，以教不習西文之人。凡在位之達官，腹省之寒士，深於中學之耆儒，略通華文之工商，無論老壯，皆得取而讀之，采而行之。」（勸學篇外篇頁一四）。對於此項目標，張氏提出三個具體辦法：一、是各省多設譯書局。一、是出使大臣訪要籍選譯。一、是由上海書局廣譯出售。若更求急效，則可譯日文書。旣乃有「從洋師不如通洋文，譯西書不如譯東書」的口號。

遊學之不足，益以廣譯；廣譯之不足，乃繼之以閱報。亦爲傳播新知之善法。張氏以爲可以「滌懷安之酖毒，破捫籥之瞽論。」只爲增廣見識，尙非張氏所能饜足，對於閱報，他有進一步的估價，是亦超過同時諸人。張氏說：「吾謂報之益於人國者，博聞，次也；知病，上也。昔齊桓公不自知其有疾而死，秦以不聞其過而亡。大抵一國之利害安危，本國之人，蔽於習俗，必不能盡知之，即知之亦不敢盡言之。惟出之鄰國，又出之至強之國，故昌言而無忌。我國君臣上下，果能覽之而動心，怵之而改作，非中國之福哉。近人閱洋報者，見其詆訾中國，不留餘地，比之醉人，比之朽物，議分裂，議爭先。類無不拂然怒者，吾謂此何足怒耶，勤攻吾闕者，諸葛之所求，諱疾滅身者，周子之所痛。古云：士有諍友，今雖云國

有諍鄰，不亦可乎？」（勸學篇外篇頁十七）。

## 2. 變 學 制

張之洞的救亡圖存之見，總括於學之一途。故對於學課學制思慮最熟，意見最多。不但足以代表當時的教育改革思想，而且影響後世極爲深遠。

關於學堂本身，張氏提出五要。實爲六項原則。一、是新舊兼學：四書、五經、中國史事、政書、地圖，是舊學。西政、西藝、西史，是新學。主張「舊學爲體，新學爲用。」 一、是政藝兼學：學校、地理、度支、賦稅、武備、律例、勸工、通商，是政學。算繪鑛醫，聲光化電，是藝學。主張「西藝必專門」，「西政可兼通數事」。一、是宜教少年。一、是不課時文。一、是不令爭利，主張收學費，去膏火，亦即張氏變學究爲秀才之法。一、是師不苛求，即不苛求師資，蓋初一改制，並無許多專門師資，故不加苛求。

關於興辦學堂，張氏主張京師省會設大學，道府設中學，州縣設小學。而府能設大學，縣能設中學更妙。自小學起，即授以四書、中國史地、算數、繪圖、格致。中學則增五經、通鑑、政治之學、外國語文。大學則加深加博。

創設學堂，不能驟然成立。乃主張改各地之書院爲之。當時雖有少數書院增添新學課程，確絕無改書院爲學堂者，嗣後清末以迄民國，全國書院，幾盡改爲新式學堂。張氏卓越之見，實足令人欽服。

雖然學堂可設，而一方之膏火有限，其學堂經費何由而出。張氏之主張更爲出色，影響於後世更深。張氏意見：「 一縣，可以善

堂之地，賽會演戲之款，改爲之。一族，可以祠堂之費改爲之。然數亦有限，奈何？曰，可以佛道寺觀改爲之。今天下寺觀，何止數萬，都會百餘區，大縣數十，小縣十餘，皆有田產，其物業皆由布施而來，若改作學堂，則屋宇田產悉具，此亦權宜而簡易之策也。」（勸學篇外篇頁七——八）。

張氏既主張改變學制，普興學堂，而仕祿之途，亦必改由學堂。即國家用人，取於學堂。若如此，却與科擧制度衝突。但張氏改變科擧之意，久蓄於心。乃遠託朱熹、歐陽修變科擧之言，近擧曾國藩廢小楷詩賦之議。提出其三場分試的辦法。第一場試以中國史事及當朝政治，論五道，發榜一次，錄取中額十倍，不取者罷歸，取者入試第二場。第二場試以時務，策五道，專問五洲各國之政，專門之藝。政如地理、官制、學校、財賦、兵制、商務等。藝如格致、製造、聲、光、化、電等。再發榜一次，錄取中額三倍。不取者罷歸，取者入試第三場。第三場試四書文兩篇，五經文一篇。合校三場均優者，始中式，發榜如額。三場分試的意義，張氏說得明白：「如是則取入二場者，必其博涉古今，明習內政者也。然恐其明於治內而闇於治外，於是更以西政西藝考之，其取入三場者，必其通達時務研求新學者也。然又恐其學雖博，才雖通，而理解未純，趣向未正，於是更以四書文、五經文考之，其三場可觀而中式者，必其宗法聖賢，見理純正者也。」（勸學篇外篇頁二四）。

3. 重專業

張之洞既倡開辦學堂，並合新舊之學，兼蓄並行，却又特別重視專門之學，而此種所謂專門之學，實大半爲其素稱之西藝。張氏

著論，特分別標擧明之。

**農學：** 張氏對於農學，以識者自命，提出若干重點，使人注意，而總歸於農務學堂。一、是講求化學，用於養土膏、辨穀種、儲肥料、留水澤、引陽光。一、是講求機器之學，用於取水、殺蟲、耕耘、磨礱。一是改良品種。而首重絲、茶、棉、麻四項經濟作物之改良，以爲大利已爲人奪，不能坐爲愚懦也。

**工學：** 張氏所擧要點，特重工師之培養，卽今之工程師，而非匠役。此類人才，專以講明機器理化之學爲事，重在悟新理，變新式。是謂智者則物，乃爲讀書士子之分。培植工師之法，一在於設工藝學堂，一在於赴洋廠學習。在學稱爲工學生，學成稱爲工學人員。

**商學：** 張氏於商學，雖未以學校爲主，却提出勸商之要三端，一爲譯商律，旨在增大資產，而集股易。一爲自治，卽貨定標準，合羣持價。一爲出洋遊歷，認爲學問之要，無過閱歷。各國口岸，卽商務大學堂也。

**礦學：** 關於開礦，張氏特別重視人才，亦卽礦師，強調教育之重要。張氏對此頗具卓見，主張先造就礦師，而後開礦，以爲似遲反速。造就人才之法有二：一爲由紳商公立鑛學會，籌集貲費，派人出洋，赴鑛學堂學習，學成回華，再議采鑛。另一法，則募西人設局開鑛，而於局內辦鑛學堂，斯爲以鑛山爲學堂之法。

**兵學：** 張氏言兵學，以爲雖古之名將亦必學西法，故重在於新知，亦卽西方軍事教育。學教武員之法三端，卽學堂、操場、野操。所條列教程，分兵、弁、將官、大將四種。教兵只在操場，爲時一

年或半年。教弁須有學堂，步隊輜重隊十四月，馬隊十六月，礮隊工隊十八月，並須隨營操演。教將官者，學堂五年，隨營操演二年。教大將者，學堂五年，隨營二年，再入大學堂二年。平日則隨時演兵棋，解戰圖。張氏亦兼及兵制，似已逸出本旨，故予省略。

**鐵路**：鐵路本爲工程之一，而張氏則視爲士、農、工、商、兵諸學之總要，其重視鐵路可知。然則張氏所論，實鐵路之利，並非工程之學。其言鐵路之利至爲精闢。所謂：「士有鐵路，則遊歷易往，師友易來。農有鐵路，則土苴糞壤，皆無棄物。商有鐵路，則急需者應期，重滯者無阻。工有鐵路，則機器無不到，鑛產無不出，煤炭無不敷。兵有鐵路，則養三十萬精兵，可以縱橫戰守於四海。凡此五學，總之以二善；一曰省日力，一曰可治十日之事。官不曠，民不勞，時不失。一曰開風氣，凡從前一切頹惰之習，自然振起，迂謬耳食之論，自然消釋泯絕而不作。至於吏治不壅，民隱不遏，驛使不羈，差徭不擾，災歉不憂，皆相因而自善。夫如是，故天下如一室，九州如指臂，七十萬方里之地，皆其地也。四百兆之人，皆其人也。如人之一身，氣脈暢通，而後有運動；耳目聰明，而後有知覺；心知靈通，而後有謀慮。耳目者，外國報也；心知者，鐵路也。若鐵路不成，五學之開未有日也。」（勸學篇外篇頁四二）

## ㈣ 結論

張之洞之言固本，很顯然的若干處是爲滿清以至君上作迴護，以現有政治體制爲滿足，確立爲學說之根本。此固顯見其守舊與偏頗，然於開通之論，却很有卓見，而且態度開朗，其意見與在野紳

士之言論多合，且有超越之處。若必以民主與革命思潮苛求張氏，則是萬難之事。若於其同時代名卿巨宦中求之，則惟張氏有此有系統有見解的開新之論。張氏理論可同於在野紳士，却以其不同身分不同地位，而顯見重要。蓋張氏學說一出，爲朝內重視，旨命頒發各省參考，其影響遂及於全國。

張氏亦提倡變法，而託古立言，且較同時人更爲圓熟。言西學源出中國，意主會通，所舉事例，軼越同時諸家。提倡中體西用之論，通篇興學救亡大旨，俱在於此。

然張氏著論，本在救亡圖存，係有所爲而發，非泛泛之言。其於全篇之義，綜於五知，所謂：「二十四篇之義，括之以五知：㈠知恥，恥不如日本，恥不如土耳其，恥不如暹羅，恥不如古巴。㈡知懼，懼爲印度，懼爲越南緬甸朝鮮，懼爲埃及，懼爲波蘭。㈢知變，不變其習，不能變法；不變其法，不能變器。㈣知要，中學考古非要，致用爲要。西學亦有別，西藝非要，西政爲要。㈤知本，在海外不忘國，見異俗不忘親，多智巧不忘聖。凡此所說，竊當考諸中庸而有合焉。魯，弱國也，哀公問政，而孔子告之曰，好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。終之曰，果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。玆內篇所言，皆求仁之事也，外篇所言，皆求智求勇之事也。」（勸學篇序）故張氏言論，在爲弱國作自救之術，足以發人深省，而奮發以力致於學，由是始能得勸學之實義，而達張氏之微旨。

（選自晚清政治思想史論）

# 康有爲論仁

陳榮捷

康有爲之學術貢獻，普通皆以其在乎三世思想、大同主義、新學僞經、與孔子改制四事，而不知其在儒家哲學本身方面，亦有特殊意義之貢獻。梁啓超比新學僞經考、孔子改制考、大同書三書爲颶風，爲火山大噴火，爲大地震①。然此三書非討論儒家哲學之書。有之亦偶爾及之而已。於是一般中國哲學史僅言康氏大同思想與其新政觀念，而於其儒學思想不加一語。殊不知康氏一生動機與其進行方向，皆基於儒家基本觀念，而且於此觀念有新穎之發揮者。此觀念即孔子以下儒者所念念不忘之仁。

仁之觀念爲儒學之神髓，孔子所常談，比論孝弟忠信爲多，非如論語子罕篇所謂之「罕言」。論語四百九十九章論仁者佔五十八，仁字凡用一百零五次。其義由孔孟而經漢唐宋明諸儒步步開展，以達康有爲譚嗣同之新仁學，相得益章。作者曾述仁之觀念之演進頗詳，今總括如下②：

（一）詩書之仁皆爲特殊道德，孔子始以仁爲基本道德，百善皆本乎此。孔子乃以仁爲其倫理之基。

（二）歷代論仁解釋不同。或以爲人心，或以爲親，或以爲愛，或以爲人相偶，或以爲覺，或以爲恕，或以爲與天地爲一體。朱子以爲「愛之德，心之理」。

（三）最持續有力者爲以愛爲仁之說。

（四）愛卽博愛。然愛必有差等，親親而仁民，仁民而愛物；愛由親始。

（五）仁者無所不愛，故天人合一。

（六）仁不只是心境，態度，或感覺，而是人與天地萬物之活的，動的關係。

（七）仁爲萬善之本，「人心也」，天地生生之源。

（八）因此仁不僅是倫理的，而亦是形上的。

（九）清末以來，雖有努力將仁之形上性質加強；而儒家特重仁之活動倫理性貞健如故，爲儒家古今不衰之一貫傳統。

康氏之仁的思想，卽由此傳統蛻脫而來，更作進一步之發展。1891 年康氏三十四歲在廣州長興學社講學，分志道據德依仁游藝四科，而以仁爲正鵠；謂「爲仁小者爲小人，爲仁大者爲大人。……故學者學爲仁而已」③。彼以孔子之教全基乎仁④。又以大同之世爲行仁之世⑤。大同書云，「大同之世，極仁之世也」⑥。在彼之意，釋迦、耶穌、孔子皆志在救世，故皆大仁之人⑦。簡言之，仁爲人類之最終目的而亦爲大功業大教訓之精髓。故梁氏謂其師之哲學爲博愛之學。其教以仁爲基礎，以世界之基，萬物之生，國家之存，道德之發展均在於此⑧。

然則康氏之仁的見解如何？康氏語仁之言，只散見於大同書、董氏學、禮運註、與孟子微諸書，無系統，少發揮。於是學者遂以康氏於仁無特見，卽其徒於清代學術概論敍述康氏思想，亦無一語及之。然康氏於仁之開展，確進一步，且有奇異之思。請分八點略

言之：

（一）**仁爲不忍之心**　彼云，「不忍之心仁也，靈也，以太也。人皆有之。故謂人性皆善。旣有此不忍人之心發之於外，卽爲不忍人之政。……故知一切仁政皆從不忍之心生。……人類之仁愛，人類之文明，人類之進化，至於太平大同皆以此起」⑨。又云，「不忍之心仁心也。不忍之政仁政也。雖有內外體用之殊，爲道則一，亦曰仁而已矣」⑩。仁爲不忍之心，源自孟子。然在孟子仁爲四德之一，其性特殊。在康則爲諸德之根，眞美善均以此出，此其大異也。此處祖述孔子之說，並無新創。然康特重不忍人之心，以代孔子之己立立人，己達達人。想係因當時中國內憂外患，生民塗炭。故 1913 年發行期刊稱爲不忍雜誌，大同書首章稱爲「人皆有不忍之心」，分人間之苦爲六，卽人治之苦，人生之苦，人性之苦，天災之苦，人所尊尙之苦，與人道之苦。係受佛家影響。佛家悲觀，與儒家樂觀不同。康氏以生爲苦，顯去儒家甚遠。然其目的在於施仁，則終是儒家精神也。

（二）**仁爲愛同類**　康氏將仁者愛人與仁者人相偶合而爲一，解作愛同類，亦卽愛人類。人相偶爲鄭玄（ 127 ～ 200 ）之說，見其中庸注。宋儒每以心境看仁。周敦頤（ 1017 ～ 73 ）以公代之。謝良佐（1050 ～ 1103）看作覺。朱子集大成而登諸極峰，釋爲愛之德心之理⑪。如此抽象看法，原與宋儒心性之學魚水和諧。淸儒阮元（1764 ～ 1849）反之，曰，「詮解仁字不必煩移遠引，但舉曾子制言篇人之相與也譬如舟車然，……中庸篇仁者人也，鄭康成注讀如相人偶之人數語足以明之矣」⑫。此之側重不在抽象而在實際。

此風至十九世紀末葉而益盛。康氏繼之，自無足怪。故雖鄭氏爲古文學大師而康氏爲今文學泰斗，兩者對於經之態度，大異其趣，而亦述鄭氏仁人相偶也之言⑬。不過康氏更進一步，而謂愛與相偶，則爲其同類也。大同書云，古者「故以愛類爲大義，號於天下，能愛類者謂之仁，不愛類者謂之不仁。若殺異類者，則以除害防患，亦號之爲仁。……然則人之所愛者，非愛其子也，愛其類己也。……故尊父母，子女愛類之本也。兄弟宗族者，愛類之推也」⑭。

愛人類之意顯然反映近代大同主義。康氏於西方大同主義與基督教博愛之訓印象甚深，不難受其影響。然康氏之根還在孔子。孔子云，「四海之內皆兄弟也」⑮。至於愛人類之言，則出自董仲舒（前 176 ～ 104 ）。董氏云，「仁者所以愛人類也」⑯。然董氏著意之點仍在於愛，其人類之意，不過承繼傳統汎愛思想推而廣之以包全體人類而已。孔子曰，「汎愛衆」。孟子曰，「仁者無所不愛」。墨子主兼愛。博愛之詞始見於韋昭國語注，又見孝經。徐幹（ 171 ～ 218 ）以之釋仁。韓愈（ 768 ～ 824 ）更言「博愛之謂仁」⑰。以上諸家雖至汎至博，重點仍在於愛。而康氏註董氏之言，則不只言愛而且言類。「類爲孔子一大義。聖人之殺禽獸者爲其不同類也。幾虱生於人而人不愛之，子則愛焉。同類不同類之別也」⑱。同類相愛蓋有其因。康氏云，「凡人性之見有同貌同形同聲音者必有相愛之心」⑲。如此看法與傳統看法不同。傳統看法以愛之心性爲人所固有，發而充之，自源流露推廣，由親親以至愛全人類，其起點爲一人之心。類的看法則不然，其中心爲人類，其發動力在與人之所同，不止在本人之德性而已矣。以此看愛看人相偶，自是新穎。

至於何以同類能至博愛，則康氏之答案，全然新創。其答案曰引力。

（三）**仁爲吸引之力**　康氏以人愛同類者，因類屬之間有互相吸引之力，發而爲愛。其言曰，「仁者人也。……仁從二人。人相偶，有吸引之意，卽愛力也。……人具此愛力，故仁卽人也。苟無此愛力，卽不得爲人矣」⑳。大同書又云，「不忍人之心吸攝之力也」㉑。此語雖簡，然有兩重新義。一謂愛能攝引，因愛者與被愛者爲同類；一謂愛非爲心境而爲一種力，與宋儒之見相去遠矣。當然宋儒並非寂滅無爲。儒家傳統素來知行並重，宋儒亦然。王陽明（1472～1529）更主知行合一。清儒顏元（1635～1704）李塨（1659～1733）且側實習。公羊家以經爲史，蓋重實行。康氏爲公羊泰斗，其重行亦宜。是以有孔子改制之論與戊戌變政之擧。所謂行者，力之意也。程頤（1033～1107）謂「公而以人體之故爲仁」㉒。卽涵此義。不只人之用力體行，而是仁本身自有其力，亦卽是自然之力。可謂康氏無意之中，將仁與客觀自然界聯繫，又一新局面矣。

（四）**仁爲以太，爲電**　大同書謂古人惻隱之心疑卽西人所稱之以太㉓。康氏又以吸引力等於電力㉔。又曰，「不忍人之心仁也，電也，以太也。人人皆有之」㉕。將仁與西方科學相提並論者，決然此爲首次。康氏於科學所知極淺，或因電以太等新名詞當時流行，故採用之。其言散雜，似未透思。或作比喩之詞而已。或因其於電力深有所感，且信以太有攝吸之能，亦未可知。然康氏向此道走，亦非無故。彼受董仲舒影響甚大。董子以萬有存在之力曰元。康氏繼之曰，「孔子之道，運本於元，以統天地」㉖。董氏之學以氣爲元之運行。康氏論之曰，「天地之間若虛而實。氣之漸人，若魚之

漸水。氣之於水如水之於泥。故無往而不實也。……董子此說窮極天人之本。今之化學豈能外之哉」㉗？逆料康氏之意，宇宙存在之間必有一普遍實體。此實體是否以太，電是否在行，而非只出自個人之覺心，似無疑問。

（五）**仁者與天地萬物爲一體** 大同書首篇云，「夫浩浩元氣，造起天地。天者一物之魂質也，人者亦一物之魂質也。雖形有大小，而其分浩氣於太元，挹涓滴於大海，無以異也。……神者有知之電也。光電能無所不能」。又云，「吾旣有身，則與並身之通氣於天，通質於地，通息於人者，其能絕乎」㉘？馮友蘭評之曰，「此實卽程明道王陽明仁者以天地萬物爲一體之說，而以當時人所聞西洋物理學中之新說附之，生吞活剝，自不能免」㉙。康氏誠然繼述宋明諸儒萬物一體之傳統。康云，「萬物一體者，人者仁也」㉚。又云，「萬物一體，慈惻心生，卽爲求仁之近路」㉛。然此中有三項新元素：一爲合爲一體乃力之運用，二爲合爲一體乃互相吸引之成果，三爲合爲一體乃一自然現象。馮氏並皆失之。

（六）**仁爲生生之理** 理學家所謂天人合一，並非單純合一之謂，乃是參贊化育之謂，此卽是「元」。康氏復述此說。彼云仁「在天爲生生之理，在人爲博愛之德」㉜。又云，「天，仁也。天覆育於物，旣化而生之，旣養而成之」㉝。凡此於理學家所說無所發明。本來康氏可以其仁卽力也之說，加強其生機活動，出乎宋儒之上。而乃並未至此，殊爲可惜。仁爲創化生機之觀念，程氏兄弟發揚之。程顥（1032～85）曰，「萬物之生意最可觀。…… 斯可謂仁也」㉞。程頤曰，「心猶種焉，其生之德是爲仁也」。㉟其徒謝良

佐云，「桃杏之核可種而生者謂之桃仁杏仁，言有生之意，推此仁可見矣」㊱。朱子（1130～1200）亦曰，「仁流行到那田地時，義處便成義。……都有生意在裏面，如穀種桃仁杏仁之類」㊲。康氏於此諸說皆忽略之。康氏之世，西方生物學與意志哲學盛行，且已東漸。同時佛家唯識種子轉識之說，經南京內學院歐陽竟無等復興。而對於康氏仁爲生生思想，絕無影響。究竟彼與科學唯識接觸仍屬有限，故未能利用之，使生生之說更進一步。

（七）**仁出於天**　此實董仲舒說。董云，「人之受命於天也，取仁於天而仁也」。又云，「仁天心」㊳。康氏重述之，無所發揮㊴。

（八）**仁有差等**　儒家傳統論愛，皆有差等。人應汎愛衆，「四海之內皆兄弟也」。唯愛由親始，故「親親而仁民，仁民而愛物」㊵。故「孝弟也者其爲人之本與」㊶。「仁之實，事親是也」㊷。「人者仁也，親親爲大」㊸。蓋由近及遠，差等有殊，而仁之爲愛，實無異也。宋儒謂一本萬殊。仁，一也，所在皆然。然施之不同，以故萬殊。此爲平面看法。康氏鼓三世之說，變平爲直，以時間言仁，謂「亂世親親，升平世仁民，太平世愛物。此自然之次序無由距等也」㊹。釋之曰，「孔子之三世之法，撥亂世仁不能遠，故謂親親。平世仁及人類，故能仁民。太平世衆生如一，故兼愛物。仁既有等差，亦因世爲進退大小」㊺。卽是說須至太平之世人類乃能將仁完全實現。故云，「我於平世而後能仁，蓋太平之世行大同之政，乃爲大仁。小康之世猶未也」㊻。又云，「凡世有進仁，仁有軌道。世之仁必有大小，卽軌道有大小。未至其時，不可強爲」㊼。

簡言之，「仁雖極廣博而亦有界限也」㊽。此界限不是儒家傳統親疏之界限，而是歷史進程之界限。至於何以在撥亂之世不能全仁，則康氏並未說明。

總言之，康氏承儒家遺產，以仁爲至德，而致大同。又因受佛教與西方科學之影響，配以悲苦、以太、電等思想。爲因以仁爲大同主義之道德根據，乃以仁爲不忍之心，爲愛同類，爲攝引之力，於是繫仁於科學而申之於客觀世界。仁至於此，上峰極矣。

附說：本文原用英文，戴 Lo Jung-Pang（羅榮邦）編，K'ang Yu-wei, a Biography and a Symposium（康有爲傳記與康氏討論集），1967 年，頁三五五～三七四。原文見本集第七項。今譯其意。原文繼論康氏對於譚嗣同之影響，指出譚氏仁爲以太之說，來自康氏，而較精微。其仁爲「通」之論，雖遠溯易經繫辭上第十章「感而遂通」，然不離康氏攝引說之沾染。然康氏每仁智並重，譚則以「天地間亦仁而已矣，無智之可言也」（譚嗣同全集頁十三）。此其大異也。

〔原載人生第三十三卷第三期（即總第三八七期）民國五十七年七月十六日頁二至五〕

【附註】：

①清代學術概論頁一二九。
②英文「東西哲學」四卷四期（1955 年正月），二九五－三一九頁。
③長興學記頁四。
④春秋董氏學卷一，頁四。
⑤禮運注頁一。
⑥大同書1956年，頁二八九。
⑦禮運注，大同書，均頁十二。

⑧康南海傳。見飲冰室文集二集卷三九，頁六七。一九二六上海中華書局本。

⑨孟子微卷一，頁二至三。

⑩同上，頁三。

⑪周子，通書第三十七章，上蔡語錄（正誼堂全書本）上，頁二，朱子全書卷四七頁三七。

⑫論語論仁論，見揅經室集，上，頁八。曾子制言篇見大戴禮記卷五。

⑬孟子微卷一，頁三。

⑭大同書頁二八七。

⑮論語，顏淵篇十二，第五章。

⑯春秋繁露，必仁且知篇第三十。

⑰論語，學而篇第一，第五章；孟子，盡心上第四十六章；墨子，兼愛上中下；國語四部叢刊本第三卷頁三；孝經第七章；徐幹，中論四部叢刊本第一章頁三十四；韓愈，原道。

⑱春秋董氏學卷六上，頁二四。

⑲孟子微卷一，頁三。

⑳中庸注頁二十一。

㉑大同書頁三。

㉒遺書卷十五，頁八（二程全書四部備要本）。

㉓大同書頁二。

㉔中庸注頁二十一。

㉕孟子微卷一，頁二。

㉖春秋董氏學卷六上，頁五。

㉗同上，頁九。

㉘大同書頁二，頁三。

㉙中國哲學史頁一〇一八。

㉚論語注卷八，頁五。

㉛孟子微卷一，頁十五。

㉜中庸注頁二十。

㉝論語注卷一，頁二。

㉞遺書卷十一，頁三。

㉟粹言卷一，頁四（在二程全書內）。

㊱上蔡語錄（正誼堂全書本）卷上，頁二。

㊲朱子全書四七，頁三。

㊳春秋繁露，王道通三第四十四與俞序第十七。

㊴中庸注頁二十；春秋董氏學卷一，頁四；卷六下，頁一；論語注卷一，頁二。

㊵孟子盡心上第四十五章。

㊶論語學而篇第一，第二章。

㊷孟子離婁上，第二七章。

㊸中庸第二十章。

㊹大同書頁二八九。

㊺孟子微卷一，頁四。

㊻論語注卷十三，頁六。

㊼孟子微卷一，頁四。

㊽董氏學卷六上，頁二四。

# 中國哲學思想論集

◇清代篇◇

哲學叢書 77


著　者：余英時等

主　編：項維新、劉福增

發行人：彭誠晃

出版者：水牛圖書出版事業有限公司

地　址：台北市金山南路一段135號2樓

電　話：3410275・3215644

郵政劃撥 0013932-1 號

出　版：中華民國65年8月1日

再　版：中華民國77年2月15日

登記證 局版台業字第0628號

## 哲學叢書

中國哲學辭典大全
中國哲學思想批判
中國哲學辭典
中國的智慧
中國思想史（上、下）
中國思想史方法論文選集
倫理思想的突破
傳統的更新
耶穌之繭
科學的哲學之興起
記號學導論
思想與方法
天人關係論
西洋哲學史
中西哲學論文選
國父的自由思想
歷史哲學
哲學入門
印度藝術
哲學與人生
青年和人生觀
西洋思想發展史
新存有
永恆的現在
哲學的慰藉
道德系譜學
尼采的哲學
尼采
歌德與托爾斯泰



水牛出版社
The Buffalo Book Co.